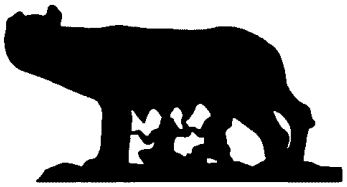
VARIETATES FORTVNAE
RELIGION ET MYTHOLOGIE À ROME
HOMMAGE À JACQUELINE CHAMPEAUX



ROMA ANTIQVA

collection dirigée par Jacqueline Champeaux

Aere perennius
Hommage à Hubert Zehnacker
Jacqueline Champeaux & Martine Chassignet (dir.)

Les Lettres de Pline le Jeune
Une représentation de l'homme
Nicole Méthy

Dominique Briquel, Caroline Février
et Charles Guittard (dir.)

VARIETATES FORTVNAE
Religion et mythologie à Rome

Hommage à Jacqueline Champeaux

PUPS

Ouvrage publié avec le soutien du Conseil scientifique,
de l'École doctorale « Mondes anciens et médiévaux »,
de l'UFR de Latin de l'université Paris-Sorbonne

Les PUPS sont un service général de l'université Paris-Sorbonne

© Presses de l'université Paris-Sorbonne, 2010
ISBN : 978-2-84050-683-6

Maquette et réalisation : Lettres d'Or
mail@lettresdor.fr / lettresdor.fr / 01 78 54 41 96
d'après le graphisme de Patrick Van Dieren

PUPS
Maison de la recherche
Université Paris-Sorbonne
28, rue Serpente – 75006 Paris

pups@paris-sorbonne.fr
http://pups.paris-sorbonne.fr
Tél. : (33) 01 53 10 57 60
Fax : (33) 01 53 10 57 66

HOMMAGE

Charles Guittard

Varietates... Fortunae
CICÉRON, *fin.*, IV, 17

Existe-t-il un lien entre un chercheur et l'objet de sa recherche ? Il est légitime de poser cette question, au moment de rendre hommage à un chercheur parvenu au sommet de sa carrière et qui voit réunis autour de lui un grand nombre de disciples et d'amis. La question ne vaut pas seulement pour les latinistes, mais pour les chercheurs en général, ceux que l'on appelait autrefois des « savants » et auxquels on donne aujourd'hui le nom de « scientifiques », qui, paraît-il, sonne mieux, quand la reconnaissance se mesure plus au temps passé à la télévision et dans les médias qu'aux heures laborieuses écoulées dans les bibliothèques ou les laboratoires. Il est vrai que le lien entre les travaux et la vie sont très forts dans le milieu universitaire, surtout dans les sciences humaines, si bien que l'on est amené à se poser ce genre de question. Mais on se gardera bien toutefois d'y apporter une réponse tranchée ! Chacun connaît tel anthropologue, spécialiste du suicide, de la mort et des funérailles, qui se révèle être un collègue plein d'entrain et qui sème la gaieté autour de lui, quand tel spécialiste de Plaute ou du comique peut être un rabat-joie dont l'arrivée assombrit aussitôt une assemblée. On connaît même des historiens des religions qui ne croient en rien, sinon en l'objet de leur recherche. On laissera donc, prudemment, la question sans réponse. Mais, en observant qu'il est légitime de se demander comment honorer une collègue pour l'œuvre accomplie au cours de sa carrière, pour l'enseignement prodigué pendant tant d'années, on essaiera d'apporter quelques éléments en hommage à notre collègue latiniste, honorée par ce volume.

Il est des associations qu'on ne saurait éviter et une évidence, d'emblée, s'impose : le nom de Jacqueline Champeaux est associé à celui d'une des divinités les plus influentes sur la destinée humaine : la Fortune. Si les dieux du panthéon latin sont pour la plupart aujourd'hui tombés dans l'oubli,

qui n'accorde encore quelque importance à la Fortune ? Son ambiguïté lui vaut de hanter encore la conscience moderne, les rêves et les angoisses de nos contemporains. L'iconographie populaire l'imagine souriante, surtout pour les audacieux. Cette représentation symbolique ne peut-elle fournir une entrée en matière ? Généreuse dans son enseignement, Jacqueline Champeaux s'est toujours montrée d'une extrême courtoisie, d'une politesse exquise : elle nous est apparue même comme une référence en matière de « savoir-vivre » ; mais ses collègues connaissent aussi sa détermination et son courage quand il s'agit de défendre ses convictions et ce à quoi l'on croit fermement. Elle ne se départit pas alors de son égalité d'âme et seule la façon dont elle martèle ses mots, son débit oratoire plus haché, trahissent une tension intérieure. Cette qualité lui fut précieuse au cours de crises que notre institution traverse régulièrement depuis quelques décennies.

Ses travaux ont produit une magistrale mise au point sur cette divinité, un livre de référence qui lui vaut une reconnaissance internationale, et Jacqueline Champeaux a su en tirer une réflexion plus profonde, une sorte de philosophie, d'art de vivre à mettre en pratique : car les latinistes de cœur sont attachés au passé, aux valeurs humanistes, mais ils en connaissent aussi la fragilité. Jacqueline Champeaux a accompli un parcours d'excellence au sein de l'Université française, notre *alma mater*, un cursus exemplaire qui l'a conduite de l'École normale supérieure de Sèvres, jusqu'à la Sorbonne où elle a achevé sa carrière en 2003, après avoir été maître assistant et avoir accédé au poste de professeur à l'université de Rennes.

À l'université de Rennes, Jacqueline Champeaux, outre ses activités pédagogiques, a travaillé à l'élaboration de sa thèse monumentale sur Fortuna, qui a fait date. C'est à la capitale de Bretagne que son nom est d'abord attaché. Elle y a connu d'éminents collègues latinistes, puisqu'un latiniste a longtemps présidé aux destinées de cette université : René Marache et Jacqueline Champeaux habitaient d'ailleurs la même rue, rue Zacharie-Roussin, qui accueillait ainsi deux notables de la ville. Elle y a gardé de solides amitiés.

Le hasard et les goûts décident d'un engagement dans la recherche : goût pour un sujet déterminé et hasard d'une rencontre avec tel ou tel maître qui fait naître ce goût. Jacqueline Champeaux s'est attachée à cette divinité féminine qui semble présider à la destinée humaine. Cette thèse s'inscrivait dans la série des grandes monographies consacrées à des divinités du panthéon de Rome. L'idée en fut suggérée par André Piganiol et c'est Pierre Grimal qui en assura la direction. Elle fut saluée comme une contribution de premier ordre à nos études et fut couronnée par le Prix Georges Perrot de l'Académie

des Inscriptions et Belles-Lettres et par le Prix archéologique de Palestrina Leonardo Cecconi.

La plus grande partie des recherches de Jacqueline Champeaux porte sur cette déesse. Les découvertes du Forum Boarium et les travaux de Georges Dumézil ont puissamment contribué à faire renaître l'intérêt pour cette divinité. Mais il fallait de l'audace pour se lancer dans la longue aventure d'une thèse d'État. Cependant on ne saurait limiter son immense apport à notre connaissance de cette divinité. De Fortuna, Jacqueline Champeaux a élargi son champ d'études à la religion romaine : à d'autres divinités comme Jupiter, Junon, Summanus, Pietas, à l'organisation du culte par le collège pontifical ou à travers le difficile problème du calendrier, aux pratiques divinatoires surtout, aux *sortes* et à l'*Etrusca disciplina*, au sein d'une équipe formée autour des disciples de Raymond Bloch. D'où une série d'études sur les sources de l'*Etrusca disciplina* dans la littérature latine, chez Horace, Suétone, Arnobe, Firmicus Maternus, mais aussi Plutarque parmi les auteurs grecs. Jacqueline Champeaux a donné une synthèse de ses recherches en produisant un manuel, *La Religion romaine*, dans lequel on retrouve ses qualités pédagogiques.

Les historiens de la religion romaine forment dans l'Université française un groupe homogène et soudé : on y retrouve bien sûr des disciples de Jean Bayet, de Raymond Bloch, de Robert Schilling, de Georges Dumézil, et cela explique un grand intérêt porté aux influences étrusques sur la religion romaine, en matière de divination en particulier.

Jacqueline Champeaux a toujours fondé son enseignement et sa recherche sur les textes latins, source irremplaçable et objet d'une lecture toujours renouvelée. L'édition du livre III d'Arnobe, *Contre les Gentils*, est venue, au terme de ce parcours, confirmer ses qualités de latiniste, de philologue en liaison avec son intérêt porté au fait religieux : de plus, Jacqueline accomplissait ainsi un devoir de *pietas* envers un maître, Henri Le Bonniec, qui était chargé de l'édition dans la Collection des universités de France, un travail qu'il n'avait pu mener à son terme.

Jacqueline Champeaux jouit depuis 2003 d'un *otium litteratum* particulièrement fécond, qui a vu la parution de son édition d'Arnobe. Elle assume en outre la direction de la collection « Roma antiqua » qui accueille cet Hommage et elle veille sur les destinées de la Société des études latines, puisqu'elle assume les fonctions d'administrateur dans le cadre de cette Société. Lourde charge que celle d'organiser les séances mensuelles à travers un programme équilibré, sans oublier le rôle inévitable de veille permanente à assurer parmi les menaces perpétuelles et de plus en plus précises sur nos études.

À l'université Paris-Sorbonne, Jacqueline Champeaux a contribué à maintenir une tradition : celle de l'étude du fait religieux romain fondée sur une lecture et une interprétation approfondie des grands textes de la littérature latine. Les études ici réunies montrent qu'elle n'est pas seule dans cette mission, qu'elle peut compter sur ses anciens collègues, disciples et amis pour continuer dans la même voie. À travers nombre d'études ponctuelles, on retrouvera la méthode définie par Jacqueline Champeaux pour étudier le fait religieux en contexte romain, le *ritus Romanus* : étude des textes, de la topographie, des notions qui sont au cœur de la religion, du vocabulaire, des différents aspects du rite, état de la question sur des divinités mal connues ou difficiles à cerner.

Ses amis, ses collègues, ses disciples sont heureux d'offrir à Jacqueline Champeaux cet ensemble d'études sur la religion romaine et la mythologie : ces approches historiques, littéraires, comparatistes, linguistiques, où chacun a mis une part de sa sensibilité et de son intelligence, contribuent à définir le fait religieux tel que l'ont connu et vécu les Romains. Nous retiendrons, parmi les divinités évoquées, le nom de Flora : cet hommage est une fête et, plus que celui de recueil, de mélanges, c'est le terme « florilège » qu'il convient d'appliquer à ce volume d'hommage.

PUBLICATIONS DE JACQUELINE CHAMPEAUX

Ouvrages

Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain. Des origines à la mort de César, Rome, École française de Rome, CEFR, 64, 1982.

– I : *Fortuna dans la religion archaïque*, 1982, XXIII-526 p., in 4°, ill.

Prix Georges Perrot de l'Académie des inscriptions et belles-lettres, 1985.

Prix archéologique de Palestrina Leonardo Cecconi, 1985.

– II : *Les Transformations de Fortuna sous la République*, 1987, 324 p., in 4°, ill.

La Religion romaine, Paris, Librairie générale française, coll. « Le Livre de Poche. Références », 1998, 254 p.

La Religion romaine, Paris, Le Grand Livre du Mois, 1999, 254 p.

La religione dei Romani, Bologna, Il Mulino, 2002, 198 p. (trad. de *La Religion romaine*, 1998).

Arnobe, *Contre les gentils (Contre les païens)*, livre III, édition, traduction, commentaire, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2007.

Direction d'ouvrage (en collab.) : *Aere perennius. Hommage à Hubert Zehnacker*, Paris, PUPS, coll. « Roma antiqua », 2006.

Direction de publications

Collection « Roma antiqua », Paris, PUPS.

Revue des Études latines.

Articles

(Les abréviations sont celles de l'*Année philologique*)

« *Forte* chez Tite-Live », *REL*, 45, 1967, p. 363-389.

« *Primigenius* ou de l'Originaire », *Latomus*, 34, 1975, p. 909-985.

« *Primigenius* ou de l'Originaire », *Archiv für Begriffsgeschichte*, 21, 1977, p. 134-135.

« *Fortuna.* Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain. Des origines à la mort de César », *L'Information littéraire*, 32, 1980, p. 117-125.

« *Fortuna* et le vocabulaire de la famille de *fortuna* chez Plaute et Térence », I, *RPh*, 55, 1981, p. 285-307.

« *Fortuna* et le vocabulaire de la famille de *fortuna* chez Plaute et Térence », II : « Les dérivés de *fortuna* », *RPh*, 56, 1982, p. 57-71.

« Religion romaine et religion latine : les cultes de Jupiter et Junon à Préneste », *REL*, 60, 1982, p. 71-104.

« Oracles institutionnels et formes populaires de la divination italique », dans *La Divination dans le monde étrusco-italique (II)*, Tours, Université de Tours, coll. « Caesarodunum », suppl. 54, 1986, p. 90-113.

« Le culte de la Fortuna à Palestrina », *Bollettino della Unione Storia ed Arte*, 29, 1986, p. 26-30 (conférence du 25 mai 1985 à Palestrina).

« Summanus au solstice d'été », dans *Hommages à Henri Le Bonniec. Res sacrae*, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus », 201, 1988, p. 83-100.

« Sur trois passages de Tite-Live (21, 62, 5 et 8 ; 22, 1, 11) : les "sorts" de Caere et de Faléries », *Philologus*, 133, 1989, p. 63-74.

« *Pietas :* piété personnelle et piété collective à Rome », *BAGB*, 1989, p. 263-279.

« Les oracles de l'Italie antique : hellénisme et italicité », *Kernos*, 3, *Oracles et mantique en Grèce ancienne*, 1990, p. 103-111.

« *Sors oraculi :* les oracles en Italie sous la République et l'Empire », *MEFRA*, 102, 1, 1990, p. 271-302.

« "Sorts" et divination inspirée : pour une préhistoire des oracles italiques », *MEFRA*, 102, 2, 1990, p. 801-828.

« Horace et la divination étrusco-italique », dans *Les Écrivains du siècle d'Auguste et l'« Etrusca disciplina »*, Tours, Université de Tours, coll. « Caesarodunum », suppl. 61, 1991, p. 53-72.

« "Sorts" antiques et médiévaux : les lettres et les chiffres », dans *Au miroir de la culture antique. Mélanges René Marache*, Rennes, PUR, 1992, p. 67-89.

« *Fortuna* et le vocabulaire de la famille de *fortuna* chez Plaute et Térence », *Archiv für Begriffsgeschichte*, 35, 1992, p. 286.

« Arnobe lecteur de Varron (*Adu. nat.* III) », *REAug*, 40, 1994, p. 327-352.

« L'*Etrusca disciplina* dans Suétone, *Vies des Douze Césars* », dans *Les Écrivains et l'« Etrusca disciplina » de Claude à Trajan*, Tours, Université de Tours, coll. « Caesarodunum », suppl. 64, 1995, p. 63-87.

« Statuette de la Fortune trouvée à Bruyelle », *Vie archéologique. Bulletin de la Fédération des archéologues de Wallonie*, 43, 1995, p. 4-12.

« L'*Etrusca disciplina* et l'image de l'Étrurie chez Plutarque », dans *Les Écrivains du deuxième siècle et l'« Etrusca disciplina»*, Tours, Université de Tours, coll. « Caesarodunum », suppl. 65, 1996, p. 37-65.

« Pontifes, haruspices et décemvirs. L'expiation des prodiges de 207 », *REL*, 74, 1996, p. 67-91.

« Les Fortunes italiques : de l'archaïsme à la modernité », dans *Atti del III Convegno internazionale di studi archeologici sull'antica Praeneste : Le Fortune dell'età arcaica nel Lazio ed in Italia e loro posterità* (Palestrina, 1994), Palestrina, Assessorato alla cultura, 1997, p. 15-37.

« De la parole à l'écriture. Essai sur le langage des oracles », dans *Oracles et prophéties dans l'Antiquité*, Actes du colloque de Strasbourg (1995), Strasbourg/Paris, De Boccard, 1997, p. 405-438.

« Arnobe et l'Étrurie : ses "disciplines", ses dieux, ses rites », dans *Les Écrivains du troisième siècle et l'« Etrusca disciplina »*, Tours, Université de Tours, coll. « Caesarodunum », suppl. 66, 1999, p. 135-164.

« La religion romaine », dans *Encyclopédie des religions*, Paris, Librairie générale française, coll. « La Pochothèque », 2000, p. 663-690.

« La prière du Romain », *Ktèma*, 26, 2001, p. 267-283.

« Mythologie indo-européenne, mythologie grecque dans la religion romaine archaïque », *Latomus*, 61, 2002, p. 553-576.

« Les pontifes romains et l'entretien du pont Sublicius », *BSAF*, 2002 [2008], p. 117-128.

« La fête romaine, fête publique, fête pour le peuple », dans *Dieux, fêtes, sacré dans la Grèce et la Rome antiques* (Colloque de Luxembourg), Turnhout, Brepols, 2003, p. 161-189.

« Le calendrier romain selon Varron et Macrobe : des *feriae* aux *dies festi* », dans *Hommages à Carl Deroux*, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus », 277, 2003, t. IV, p. 319-328.

« Le Tibre, le Pont et les pontifes. Contribution à l'histoire du prodige romain », *REL*, 81, 2003, p. 25-42.

« Figures romaines de la Sibylle », dans *La Sibylle, parole et représentation*, Rennes, PUR, 2004, p. 43-52.

Recension de Hans-Friedrich Mueller : *Roman religion in Valerius Maximus* (London/New York, Routledge 2002), *Gnomon*, 77, 2005, p. 23-26.

« Un astrologue face aux haruspices : Firmicus Maternus », dans *Les Écrivains du IV^e^ siècle. L'« Etrusca disciplina » dans un monde en mutation*, Tours, Université de Tours, coll. « Caesarodunum », suppl. 67, 2005, p. 105-117.

« Permission, monition, prédiction : les signes de la divination romaine », dans *Signe et prédiction dans l'Antiquité*, Saint-Étienne, Centre Jean Palerne, 2005, p. 211-222.

« Figures du pouvoir dans l'*Énéide* », dans *Signes et destins d'élection dans l'Antiquité*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2006, p. 83-101.

« NP, FP : deux sigles discutés du calendrier romain », dans *Aere perennius. Hommage à Hubert Zehnacker*, Paris, PUPS, coll. « Roma Antiqua », 2006, p. 107-114.

« Ponts, passages, religion à Rome », dans Danièle James-Raoul et Claude Thomasset (dir.), *Les Ponts au Moyen Âge*, Paris, PUPS, coll. « Cultures et civilisations médiévales », 2006, p. 261-276.

« Le temps religieux. Rites et dieux du Temps à Rome », dans *Dix siècles de religion romaine : à la recherche d'une intériorisation ? Hommage à Nicole Boëls*, Dijon, EUD, 2007, p. 39-57.

« Images célestes de Rome : la Ville et ses incarnations divines », dans « *Roma illustrata* ». *Représentations de la ville*, Caen, PUC, 2008, p. 85-96.

« La Fortune romaine », *Revue des Deux Mondes*, janvier 2009, p. 138-148.

Sous presse

« Vica Pota ou les avatars d'une déesse », à paraître dans *Mélanges Danièle Aubriot*, Paris, PUPS, coll. « Religions dans l'histoire ».

« *Certis precationibus* : une prière ritualisée », à paraître dans *Le Vocabulaire latin de la prière*, Paris, L'Harmattan, coll. « Kubaba ».

« Les lieux de culte à Rome : *ara, templum, aedes* », à paraître dans *Espace et temps en latin*, Paris, PUPS, coll. « Lingua Latina ».

« Fortune et infortune », à paraître dans *Thesaurus cultus et rituum antiquorum, Troisième niveau*, Bâle, LIMC.

En préparation

Arnobe, *Contre les gentils (Contre les païens)*, livres IV-V, édition, traduction, commentaire, Paris, Les Belles Lettres, CUF.

« *Alium pro alio nominando*, ou quand les Romains ne nommaient pas leurs dieux », *REL*, 87, 2010.

Comptes rendus

Comptes rendus d'ouvrages de littérature et civilisation latines et de religion romaine dans diverses revues, principalement *Revue des études latines* et *Latomus*.

PREMIÈRE PARTIE

La religion des poètes

ENTRE DIEUX ET HOMMES : SOUVENIRS D'HOMÈRE CHEZ CATULLE, POÈME 64

Danièle Aubriot

Au moment de témoigner mon amitié à Jacqueline Champeaux, à qui me lient des années de sympathie tout autant qu'un intérêt commun pour les thèmes religieux, mon intention est seulement, pour réunir nos sujets de réflexion, d'examiner quelques rapports (de similitude ou d'opposition) discernables entre deux textes empruntés aux littératures grecque et latine.

Le célèbre poème 64 de Catulle et l'*Iliade* sont à certains égards aussi différents l'un de l'autre qu'il est possible. L'idée de considérer en regard le monument de l'épopée homérique et un ἐπύλλιον daté de la fin de la république romaine (et réputé d'inspiration alexandrine), a de quoi sembler hasardée, ou dictée par un souci d'érudition incongru. D'autre part, l'abondance de la littérature critique à laquelle l'*Épithalame de Thétis et de Pélée* a donné lieu, la difficulté des questions d'interprétation soulevées, font craindre de s'y risquer à la légère. Néanmoins, certains rapprochements insuffisamment exploités avec Homère (l'*Iliade* en particulier) me semblent de nature à apporter au débat quelques éléments objectifs, même s'ils ne prétendent pas bouleverser le fond de la question. Bref : il n'est peut-être pas déplacé de tenter l'aventure. Cela étant, je m'en tiendrai à quelques échos circonscrits, en les orientant autour du rapport entre dieux, héros et hommes.

Cette brève méditation se déroulera en trois temps, selon un double point de vue : d'abord celui de l'imitation formelle qui (sur deux exemples) confirme une fois de plus comment des expressions identiques peuvent, insérées dans d'autres contextes, servir des intentions différentes ; ensuite celui du réemploi de thèmes mythiques empruntés au vieux fonds de la poésie archaïque grecque : là encore, la filiation ne fait que mieux ressortir à quel point le sens religieux peut être repensé autrement lors d'une reprise.

RELIGION ET MYTHOLOGIE À ROME • PUPS • 2010

LA FÉROCITÉ DE THÉSÉE ET CELLE DE L'ACHILLE ILIADIQUE (LES PLAINTES D'ARIADNE)

On retrouve dans les vers de Catulle des allusions nettes à des passages de l'*Iliade*, mais ces échos n'ont pas toujours suscité l'intérêt qu'ils méritaient[1].

Les deux premiers sont des rappels quasiment textuels de la première épopée homérique. Ils surviennent au milieu des plaintes d'Ariadne abandonnée. Il y a d'abord le grief qu'elle expose à l'ingrat Thésée : « Quand le tourbillon de la mort t'enveloppait, je t'en ai arraché [...] ; en récompense, je serai livrée aux animaux sauvages et aux oiseaux comme une proie bonne à déchirer... » (v. 149-153 : *dilaceranda feris dabor alitibusque / praeda*). On ne saurait manquer d'évoquer l'*incipit* de l'*Iliade*[2] : « (Chante, déesse, la colère d'Achille [...] qui [...] jeta en pâture à Hadès tant d'âmes fières de héros, tandis que) de ces héros mêmes elle faisait la proie des chiens et de tous les oiseaux... » (*Il.* I, 4-5)[3]. Ensuite Ariadne enchaîne sur une interrogation qui, à ma connaissance, n'a guère retenu l'attention jusqu'ici[4] : « Quelle lionne t'a enfanté sous une roche solitaire, quelle mer t'a conçu et rejeté de ses ondes écumantes... » (v. 154-155). Pourtant, ces mots sont bien proches de ceux par lesquels Patrocle apostrophe Achille quand, navré par la détresse des Achéens, il essaie de lui faire honte de son inaction et de son indifférence aux maux endurés par ses compagnons : « Cœur sans pitié, non, je le vois, tu n'as pas eu pour père Pélée [...] ni pour mère Thétis ; c'est la mer aux flots pers qui t'a donné le jour, ce sont des rocs abrupts, puisque ton âme est si féroce » (*Il.* XVI, 33-35). Ces échos à deux passages de l'*Iliade* visent, comme dans le poème

1 Il est trop évident que je ne me propose pas d'établir une revue exhaustive de tous les échos à l'*Iliade* qu'on peut trouver dans le *Carmen* 64 : la plupart sont répertoriés dans l'édition commentée de Nuzzo : *Gaio Valerio Catullo, Epithalamium Thetidis et Pelei (c. LXIV)*, a cura di Gianfranco Nuzzo, Palermo, Palumbo, 2003 [1997-1998], désormais Nuzzo. Mon projet est seulement de réfléchir sur la possible cohérence de certains de ces rapprochements. Cela semble d'autant plus recommandé que l'inspiration iliadique est beaucoup moins souvent signalée que celle d'autres poètes, comme par exemple Sappho (symptomatique est l'attitude de Thierry Barbaud, qui en juge tout bonnement le repérage « fastidieux » (*Catulle. Une poétique de l'indicible*, Louvain-Paris-Dudley, M. A., Peeters, BEC, 2006, p. 197). Jean Boës observait déjà en 1986 : « Il est étrange que l'on n'ait pas été plus attentif au résultat obtenu par le poète dans le traitement qu'il a fait [...] subir à la donnée homérique » (« Le mythe d'Achille vu par Catulle : importance de l'amour pour une morale de la gloire », *REL*, 64, 1986, p. 104-115, ici p. 105) ; son avis n'a guère été retenu !

2 Comme l'a fait Nuzzo, p. 109. Les traductions utilisées seront celles de la CUF : Paul Mazon pour l'*Iliade*, et Georges Lafaye pour Catulle (sauf mention contraire).

3 *Dilaceranda* serait un exact équivalent de ἑλώρια, si vraiment ce terme doit être rapproché de *uello*, « arracher » (voir Pierre Chantraine, *Grammaire homérique*, I, Paris, Klincksieck, 1973[5] [1958], p. 152), et non de ἑλεῖν « prendre » (*D.E.L.G.*, *s.v.*).

4 À l'inverse de l'amplification qui suit (sur Syrte, Scylla, Charybde), et qui, elle, est dûment commentée : Nuzzo, p. 110-111.

initial, à jeter le discrédit sur le héros, en lui attribuant une cruauté bestiale ou, pire encore, en l'assimilant à l'élément marin. Mais ils ont pour portée commune de transférer d'Achille sur Thésée cette imputation de sauvagerie[5]. Ces deux expressions homériques reprises par le poète latin voient leur intention profondément modifiée par le changement de destinataire de ces propos – tout autant que par la place qui leur est dévolue dans l'*Epyllion*. En effet, ces termes accusateurs sont situés dans l'*Iliade* à des moments cruciaux du poème (l'*incipit* programmatique du chant I, et le tournant dramatique du chant XVI) ; c'est qu'il est, je crois, essentiel à la signification de l'épopée homérique, de souligner que l'enchaînement des faits est dû à la féroce inhumanité d'Achille qui, fils d'une déesse en même temps que d'un mortel, croit pouvoir demeurer étranger à la solidarité humaine. Car ce personnage, qui se conduit sauvagement tout en étant « le meilleur des Achéens »[6], est le parangon des héros ; et ce sont, me semble-t-il, les excès de cette nature héroïque qui sont visés par le blâme dont il est l'objet. Cette interprétation est renforcée par la comparaison avec l'*Odyssée*, qui représente en contraste une exaltation de l'homme (ἄνδρα étant, comme on sait, le premier mot du poème) – pour peu qu'il rende aux dieux ce qu'il leur doit[7].

Catulle, quant à lui, laisse Achille exempt de ces griefs : seul l'oublieux Thésée est visé par le reproche de sauvagerie. C'est dire que la trahison amoureuse est venue se substituer à l'indifférence aux autres hommes comme cause de désastre. Sans doute la raison de ce changement est-elle à chercher dans l'histoire personnelle du poète. En effet, les plaintes d'Ariadne rendent

5 Sur cette notion, voir Christine Mauduit, *La Sauvagerie dans la poésie grecque d'Homère à Eschyle*, Paris, Les Belles Lettres, 2006.

6 Sur les abus d'Achille (indiqués dès le premier mot de l'*Iliade*, μῆνις, puisque ce nom désigne en propre un ressentiment divin alors que le fils de Pélée n'est qu'un mortel), voir Danièle Aubriot, « Humanité et divinité dans l'*Iliade* à travers le personnage d'Achille », dans *Dieux, héros et médecins grecs. Hommage à Fernand Robert*, dir. Michel Woronoff, Simone Follet et Jacques Jouanna, Besançon, Presses universitaires franc-comtoises, 2001, p. 7-27. C'est cette μῆνις pernicieuse (οὐλομένην), qui amène le héros à des excès inadmissibles, aussi nuisibles à ses propres compagnons qu'à ses adversaires. L'expression ἄριστος Ἀχαιῶν est moins souvent appliquée à Achille (par ex. I, 244, 412, XVI, 271, 274), que μέγα φέρτατ' Ἀχαιῶν, qui revient presque une trentaine de fois : sur cet hémistiche, dont le sens exact est « le plus grand pourvoyeur de butin », voir Françoise Bader, « Les Grands de l'*Iliade* et les Achéménides », *REG*, 112, 1999, p. 337-382. On ne saurait manquer de rappeler le livre de Gregory Nagy, *Le Meilleur des Achéens. La fabrique du héros dans la poésie grecque archaïque* [1979], trad. Jeannie Carlier et Nicole Loraux, Paris, Le Seuil, 1994.

7 Ce point est examiné dans Danièle Aubriot, « De la familiarité au culte : regards sur la posture des héros et des hommes face aux dieux dans l'épopée homérique », contribution présentée lors du colloque dédié à la mémoire de Jean Rudhardt : *Le Vocabulaire du sacré, le langage du mythe, et les émotions religieuses*, qui s'est tenu à Genève les 1er et 2 décembre 2006, *Kernos*, 21 (2008), p. 139-153.

un son d'une sincérité qui ne trompe pas, et la Crétoise éprouve les mêmes sentiments d'amertume que l'amant trahi par Lesbie[8]. Toutefois, de part et d'autre, cette trahison n'est pas une simple péripétie sentimentale : elle est donnée pour une impiété inexpiable. Aussi retrouve-t-on dans l'*Epyllion* des thèmes qui nourrissent certains poèmes contemporains (appartenant à la fin de la vie de Catulle) et jusqu'aux mots qui les expriment[9]. On pense en particulier au fameux poème 76 qui est une prière. La *fides* y est qualifiée de *sancta* ; son observance, avec le respect des accords, détermine la conduite d'un homme *pius* :

> *Si qua recordanti benefacta priora uoluptas*
> *est homini, cum se cogitat esse* ***pium,***
> *nec* ***sanctam*** *uiolasse* ***fidem,*** *nec* ***fœdere*** *in ullo*
> *diuum ad fallendos numine abusum homines*[10]...

Or Ariadne abandonnée s'exprime dans des termes analogues quand le départ de Thésée est dénoncé par elle comme un viol des ordres divins (64, 134 : *discedens neglecto numine diuum*). C'est dire que pour Catulle, dans sa vie privée comme dans une évocation mythologique, *esse pium*, *fidem*, respect de *numen*... *diuum* vont de pair. Mais si la trahison de Thésée inspire à Ariadne une déception comparable à celle qui poignait le poète devant celle de Lesbie, la comparaison ne s'arrête pas là ; et Catulle retrouve le même mouvement et les mêmes mots pour glorifier la sainteté de son propre amour, et la félicité confiante des liens qui unissent Thétis et Pélée (64, 335 : *nullus amor tali coniunxit fœdere amantes* ; 373 : *accipiat coniunx felici foedere diuam* »). C'est alors le poème 87 qui vient à l'esprit :

> *Nulla fides nullo fuit umquam foedere tanta*
> *quanta in amore tuo ex parte reperta mea est*[11].

Dans l'*Epyllion* donc, comme dans ses poèmes d'inspiration personnelle, Catulle s'appuie sur la même idée selon laquelle on ne saurait être pieux si

8 Voir Jean Granarolo, *L'Œuvre de Catulle. Aspects religieux, éthiques et stylistiques*, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 80-83 et 91.

9 Sur « l'auto-citation, la référence interne au sein de l'œuvre poétique » de Catulle, voir Thierry Barbaud, *Catulle. Une poétique de l'indicible*, *op. cit.*, p. 32-33, mais il ne fait aucune allusion à ce qui est ici en question.

10 « Si, quand on se remémore ses bonnes actions passées, l'on éprouve du plaisir de n'avoir rien à se reprocher, de n'avoir pas violé la sainteté de la foi jurée, ni abusé, dans aucun engagement, de la Providence pour tromper les gens... » (trad. Jean Granarolo, *L'Œuvre de Catulle*, éd. cit., p. 90). Voir le commentaire *ibid.*, p. 90-95.

11 « Jamais accord ne comporta autant de fidélité qu'on n'en vit dans mon amour pour toi » (v. 3-4) : voir Gérard Freyburger, *« Fides ». Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 82 ; ou encore p. 102 ou 222. Sur les mots de la famille de *fides* dans le *Carmen* 64, voir *infra*, n. 13.

l'on est infidèle à la foi jurée. L'intérêt pris par l'auteur à cette question à mi-chemin entre morale et religion, et qui pour lui est devenue essentielle, de la fidélité, semble bien gouverner non seulement l'usage qu'il fait des souvenirs homériques, mais aussi toute l'architecture du *Carmen* 64. D'une part en effet le couple que forment Thésée et Ariadne peut être regardé comme l'antithèse de celui que composent Thétis et Pélée, puisque l'action de Naxos (avec la séparation des amants) est présentée comme une sorte de miroir inversé de l'action de Pharsale (avec l'union des époux). D'autre part, Thésée (justement grâce aux reprises formelles détournées de leur sens initial) apparaît comme l'homologue d'Achille, car il est, comme lui, accusé d'une cruauté monstrueuse. Sans doute la raison qui suscite cette accusation a-t-elle changé ; et si les mêmes termes lui sont appliqués, c'est apparemment d'abord en un sens figuré, pour le parjure qui lui fit délaisser son amante et donc causa sa perte métaphorique, après tant de sacrifices consentis et de services rendus (et non pas pour les morts au combat qu'entraîne la sécession d'Achille). Pourtant, Thésée s'avère bien finalement, comme l'Achille de l'*Iliade*, « funeste aux siens », puisque le légitime appel fait par Ariadne au châtiment du forfait de trahison (appel entendu des divinités justes) entraîne la mort, réelle cette fois, et non métaphorique, du père du héros[12]. On voit le parallèle entre les deux situations : les deux héros provoquent le trépas de ce qu'ils ont de plus cher (Patrocle, Égée). Mais on voit aussi ce que le thème de l'amour bafoué apporte de nouveauté à cette imitation, en même temps qu'il gagne lui-même en dignité. En multipliant les occurrences de *immemor*, *periuria*, et des termes de la famille de *fides*, le poète place au premier plan la notion de mépris de la foi jurée[13]. Les manquements de l'amant parjure chez Catulle sont certes moins pleins de rage agissante que la violence d'Achille[14].

12 Vers 201 : *funestet seque suosque*. Même si sans doute aucun rapport objectif ne doit être établi entre le précipice où se jette Égée (v. 244 : *praecipitem... e uertice*) et le châtiment de la roche Tarpéienne *de saxo* pour les violateurs de *fides* (voir Gérard Freyburger, « *Fides* »..., *op. cit.*, p. 304-317), on ne peut s'empêcher d'y penser.

13 *Immemor* : qualificatif appliqué à quatre reprises (deux fois par le poète, deux fois par Ariadne) à Thésée (LXIV, 58, 123, 135, 248 ; voir Jean Granarolo, *L'Œuvre de Catulle*, éd. cit., p. 55, n. 3). *Periuria* (135, 148), ou encore *promissa* (59, 139). Vocables de la famille de *fides* : le vocatif *perfide* aux vers 132-133, en analepse, et le même adjectif au vers 174 ; *fideles* au vers 144 (voir Gérard Freyburger, « *Fides* »..., *op. cit.*, p. 81-89). D'une manière générale, les termes de l'impiété surgissent à tout moment dans l'épisode de Thésée et d'Ariadne, dont le couple peut passer pour une figuration du viol des normes : on notera entre autres *patriis... ab aris* (132), *neglecto numine diuum* (134), *hospes* (98, 176), *germanum amittere...* (150). S'ensuit une absence d'échange, de communication, de réciprocité (*non haec*, v. 140, *pro quo*, v. 152, *talia... pro*, v. 157) attestant que tout le tissu social autant qu'affectif se délite ; cette décomposition est marquée par l'éloignement dans l'espace, la distance, la solitude (*discedens, reliqui, cedentem, desertus* : v. 123, 124, 134, 158, 184, 187, 200, 249, ou encore *diuidit* au vers 179).

14 Voir, par exemple, *Il.*, XXI, 128-129 : « À mort... tous, et, autant que vous qui fuyez, moi qui me rue sur vos pas... ».

Mais les fautes « par omission », si l'on peut dire, que commet Thésée en abandonnant la compagne à qui il doit la vie et qu'il avait promis d'épouser aboutissent finalement aux mêmes conséquences que la férocité destructrice du Myrmidon : par la médiation de la prière d'Ariadne, tout naturellement exaucée par les dieux, puisque Thésée a dérogé à ses serments aussi bien qu'à l'hospitalité[15], le fils d'Égée finit par déclencher des catastrophes aussi graves, aussi meurtrières pour ses proches, aussi coupables en un mot que celles dont l'Achille épique est responsable. Des deux côtés on se situe sur un terrain moral (si ce n'est religieux) comparable : à la faute du Péléide envers les siens (en faisant passer le point d'honneur qui le regarde avant le salut de ses compagnons)[16] correspond une faute aussi lourde de la part de Thésée qui, par l'oubli de ses serments, manque à la *fides* commandée par les dieux.

Mais l'imitation poétique qui aboutit dans le *Carmen* 64 à établir un parallèle entre le héros de l'*Iliade* et l'amant d'Ariadne se double d'une opposition interne au poème latin : à l'*exemplum* mythique de Thésée (représenté sur l'étoffe) répond un peu plus loin celui du fils à naître de Thétis et de Pélée, qui, lui, est chanté par les Parques comme un champion de la loyauté envers les siens.

LES « VERTUS » D'ACHILLE : HÉRITAGE DE L'*ILIADE* ET DIFFÉRENCES (LES PRÉDICTIONS DES PARQUES)

C'est en effet dans le chant des fileuses que se trouve la seconde série d'échos textuels à l'*Iliade*. Dans ces strophes, qui constituent une sorte de pendant

15 Pour *hospes* et *periuria*, voir *supra*, n. 13. La demande de châtiment légitime avec application de la loi du talion (v. 200-201 : *quali mente... tali mente...*) entraîne sans difficulté l'accord des dieux « justes » (v. 190 : *iustam... multam* ; 192 : *multantes* ; 204 : *annuit*) et leur collaboration (v. 247-248 : *qualem... talem...*). Cette juste rétribution est à l'œuvre de manière explicite dans les deux « oublis » de Thésée : celui d'Ariadne (*immemori pectore*, v. 123 et voir aussi 135), puni par celui d'Égée (*oblito pectore*, v. 208), le tout étant repris sous forme de morale aux vers 247-248 : *ferox Theseus qualem Minoidi luctum /obtulerat mente immemori talem ipse recepit* ; elle est à l'œuvre aussi de manière implicite dans les deux « abandons » successifs que font la jeune fille de ses parents (v. 117 : *linquens*), puis Thésée de son amante (v. 123 : *liquerit*). L'appel d'Ariadne aux Euménides (v. 193) trouve son homologue dans l'allusion à Némésis (v. 395), tout comme cette « justice » à laquelle elle recourt se trouve rappelée solennellement à la fin du poème, quand il s'agit du temps des hommes (v. 398 et 406). Il serait intéressant de relever les autres parallèles entre l'histoire d'Ariadne du temps des héros pervertis, et l'histoire des hommes quand ils se détournent de la piété : ainsi entre autres des expressions *fraterna caede* au vers 181, et *fraterno sanguine* au v. 399. L'extrême importance du facteur moral chez Catulle (lien entre Jupiter et *fides*) et la correspondance du soin apporté à sa mise en œuvre poétique sont excellemment soulignées par Jean Granarolo, *L'Œuvre de Catulle*, éd. cit., p. 82.

16 Achille se rend coupable en repoussant l'ambassade déléguée par Agamemnon et c'est ce qui entraîne la mort de Patrocle : voir Danièle Aubriot, « Remarques sur le chant IX de l'*Iliade* », *BAGB*, 1985, p. 257-279, en particulier p. 258-260.

poétique à la description du couvre-lit nuptial, c'est Achille qui est concerné directement, et il n'est plus question de sauvagerie[17]. Il est vrai qu'on a voulu entendre les formules qui semblent exalter la valeur du héros comme une lamentation sur les excès de la guerre. Cependant cette interprétation est loin d'emporter l'adhésion unanime, et la tonalité la plus patente de ces échos me paraît bien laudative.

Il y a d'abord les tournures « pieds rapides » au vers 340, et « le meilleur des guerriers » aux vers 343-346, dont le caractère élogieux se donne comme obvie[18]. La première est une reprise évidente de πόδας ὠκὺς Ἀχιλλεύς (qui ne revient pas moins d'une trentaine de fois dans l'*Iliade*), la seconde d'ἄριστος ou de μέγα φέρτατ' Ἀχαιῶν. Viennent ensuite trois autres allusions, plus distantes de la lettre des poèmes homériques : les *uirtutes* d'Achille, désolation des mères (v. 349-351), sa représentation en moissonneur des corps troyens (v. 353-355), et la mention (à nouveau) de ses *uirtutes*, dont témoignera le Scamandre aux eaux tiédies par les morts (v. 356-360)[19]. L'épopée grecque est, là, évoquée de plus loin, dans son esprit plutôt que dans sa lettre. Certains ont prétendu lire dans ces vers de Catulle une dénonciation des massacres perpétrés par ce guerrier excessif ; Nuzzo, n'y voyant que des horreurs sanglantes, va même jusqu'à parler de « grand guignol » ; et de convoquer à l'appui certaines interprétations antérieures qui donnaient le pas

17 Comme on sait, cette « description » du *puluinar* n'en est pas une, et l'on pourrait lui appliquer un certain nombre de remarques faites à propos du bouclier d'Achille au chant XVIII de l'*Iliade* (voir Danièle Aubriot, « *Imago Iliadis*, le Bouclier d'Achille et la poésie de l'*Iliade* », *Kernos* 12, 1999, p. 9-56). Néanmoins il ne faut pas minimiser l'importance du fait que cette longue *ekphrasis* de Catulle soit donnée comme une représentation plastique, à l'inverse des prédictions des Parques dont le caractère chanté et oraculaire est souligné de plusieurs façons (en plus de l'organisation strophique elle-même) : analepse de *carmine* (321-322), *clarisona* (320), *oraclum* (326), *carmina... cecinere* (383). On peut noter l'insistance sur leur valeur « véridique » (306, 326), sur le fait que nul jamais ne les taxera *perfidiae* (322), ce qui est évidemment conçu pour s'opposer aux mensonges et à la trahison de Thésée « *perfidus* » (voir *supra*, n. 13).

18 Sur « le meilleur des Achéens » dans l'*Iliade*, voir *supra*, n. 6.

19 Pour les *uirtutes* d'Achille, désolation des mères (64, 348-351), on pense à *Il.*, XVIII, 121-125, où le héros lui-même, annonçant qu'il renonce au ressentiment qui l'a tenu éloigné du combat, résume son œuvre exterminatrice en ces termes : « Aujourd'hui, j'entends conquérir une noble gloire, et que, grâce à moi, plus d'une Troyenne et d'une Dardanide à ceinture profonde, essuyant à deux mains les larmes coulant sur ses tendres joues, commence de longs sanglots, et qu'alors toutes elles comprennent qu'elle a assez longtemps duré, mon absence de la bataille ». Pour la comparaison d'Achille à un moissonneur (64, 353-355), Thierry Barbaud renvoie (*Catulle. Une poétique de l'indicible*, *op. cit.*, p. 31, n. 23) à Apollonios de Rhodes. Mais c'est bien à l'*Iliade* qu'il faut remonter, comme l'a vu Nuzzo qui (p. 168) cite à juste titre *Il.*, XI, 67-71 ; je proposerais pour ma part d'évoquer également *Il.*, XVIII, 550-552 (voir notre article « *Imago Iliadis*, le Bouclier d'Achille et la poésie de l'*Iliade* », art. cit., p. 24-25). L'allusion au Scamandre enfin (64, 357-360) renvoie évidemment au chant XXI de l'*Iliade*, où le héros affronte le fleuve (voir en particulier les vers 21, 218-219, 235-237).

à l'inquiétude que peut faire concevoir le bonheur des noces de Thétis et de Pélée[20]. Tout cela est assurément à prendre en compte, mais pas pour en tirer ce genre de conclusion, puisque le poète latin s'inscrit explicitement en faux contre la tradition. La plus voyante des distorsions délibérées qu'il lui impose réside dans le consentement heureux (chez Catulle) de Thétis à un mariage qui dans l'*Iliade* demeure pour elle une cuisante humiliation[21]. Ces noces sont pour le poète l'occasion de multiplier les termes indiquant la réunion, l'harmonie fondées sur la piété[22]. On ne saurait imaginer plus grande modification de la vulgate homérique. Au reste, l'inspiration de l'*Isthmique* VIII de Pindare, si présente dans ces vers, dissuade d'en oblitérer le sens louangeur[23]. En particulier, le poète des épinicies chantait la piété de Pélée, préoccupation parfaitement appropriée à l'intention de Catulle, de montrer que les héros (tout comme les hommes à la fin du poème) bénéficient de la faveur divine dans la mesure où ils sont justes et pieux, tandis que Thésée qui a violé l'hospitalité et ses serments subit un prompt et juste châtiment.

D'autres raisons encore interdisent de garder de ces strophes une vision de cruauté qui entacherait les vertus du héros à naître[24]. D'abord, le deuil des

---

20 Voir Nuzzo respectivement p. 21 et 30. Il fait état d'interprétations moins positives de l'histoire de Thétis et de Pélée (qui ont même suggéré que le chant des Parques serait une lamentation funéraire plutôt qu'un épithalame : voir sa discussion, p. 30-31) ; mais il ne cache pas que l'opinion inverse a aussi pour elle de grandes autorités (p. 21-27).

21 *Il.*, XVIII, 431-435.

22 Les termes servant à exprimer l'union, l'accord, le rassemblement, foisonnent dans l'épisode de Thétis et Pélée, qui offre l'exemple de la plus grande proximité entre dieux et mortels (voir respectivement les vers 21 (*iugandum*), 335 (*coniunxit*), 372-373 (*coniungite... coniunx*) ; 21 (*sentit*), 27 (*ipse... concessit*) ; 32 (*conuentu*), 33 (*coetu*) ; à quoi répondent, dans le monde des hommes, 385 et 407 (*coetu*{s}). Faut-il souligner combien est éloquente l'opposition entre ce registre sémantique de l'union florissante, et celui de la déliquescence (rappelé *supra*, n. 13) ? « Le bonheur d'une union qui consacre un amour tout auréolé de vertus » (et qui trouve son aboutissement dans « le prolongement immortel de la gloire » destinée à illustrer le rejeton à naître) est solidaire de la plus haute « exigence morale » (voir Jean Boës, « Le mythe d'Achille vu par Catulle... », art. cit., respectivement p. 104, 114, 112).

23 Voir en particulier les v. 37 à 41 de l'*Isthmique* VIII de Pindare ; il y est semblablement question du destin d'Achille, de la vigueur de son bras et de la vélocité de ses jambes ; le mariage de Pélée y est appelé γέρας θεόμορον, Pélée étant lui-même qualifié d'εὐσεβέστατον.

24 D'une manière générale, l'habitude a été prise de jauger le texte de Catulle comme s'il devait rester inféodé à la lettre de la tradition antérieure. C'est là, me semble-t-il, accorder bien peu de crédit à la liberté du poète. Un exemple particulièrement représentatif de cette attitude se trouverait dans l'article de Jacqueline Dangel, « Catulle, *carmen* LXIV : mythe, amour et art poétique », dans *Hommages à Carl Deroux*, édités par Pol Defosse, I, *Poésie*, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus », 2002, p. 127-141. On y lit (p. 136, au sujet des non-dits du texte) : « Le silence le plus stratégique de Catulle est celui qui donne à croire que le mariage de Thétis et Pélée fut heureux. Le mythe apporte un net démenti à ce sujet : Thétis tuait ses enfants en voulant les rendre immortels ». Certes ; c'est même là un thème

mères est parallèle à celui de Thétis, et la mort des Troyens à celle d'Achille ; les tristesses ne sont donc pas d'un seul côté[25]. Ensuite et surtout, l'insistance sur le caractère heureux de cette union est trop grande pour qu'on puisse la balayer d'un revers de main[26]. Certes, les souvenirs que chacun garde d'Homère peuvent troubler un moment ; car les passages évoqués de plus ou moins loin dans les v. 349-360 de l'*Epyllion*[27] sont dans l'*Iliade* empreints d'une grande pitié pour les vaincus, et d'une véritable réprobation des cruautés de la guerre[28]. Mais la compassion exprimée dans le poème grec ne me semble justement plus de mise dans l'*Épithalame*, puisque Catulle a délibérément fait en sorte d'évincer cette ambivalence qui caractérisait l'Achille homérique. Les strophes 4 à 8 du chant des Parques dont il est ici question sont présentées ostensiblement comme un éloge du héros et de son éminente valeur guerrière (*egregias uirtutes*) : non seulement les allusions aux souffrances des vaincus (situées au second plan) ne sont qu'une preuve de la puissance du guerrier, mais surtout la fureur martiale du Péléide, toute de bravoure, entre dans le cadre normal des œuvres de Mars, puisqu'elle ne cause aucun tort à ses compagnons d'armes[29]. En somme, l'Achille de Catulle a

bien connu (qui d'ailleurs alimente aussi, entre autres, l'histoire de la *katakrupteia* des enfants de Médée dans l'Héraion de Pérachora). Mais au lieu de prétendre que le mythe « dément » Catulle, ne serait-il pas plus conforme à l'usage en vigueur (et à la chronologie) d'accepter que ce soit Catulle qui s'inscrive en faux contre la tradition mythique (comme il fait en contredisant Homère quand il précise, aux vers 299-300, qu'Apollon n'assista pas aux noces de Thétis et de Pélée, tandis que l'*Iliade* affirme expressément le contraire : XXIV, 62-63) ? C'est justement en ces décalages que se laissent le mieux déchiffrer les intentions d'un poète.

25 Voir Thierry Barbaud, *Catulle. Une poétique de l'indicible*, *op. cit.*, p. 31.

26 On soulignera entre autres *laetanti* (23), *gaudia* (34), *laeta... luce* (325), *fausto cum sidere* (329), *foedere... concordia* aux vers 335-336, repris par *felici foedere* au vers 373 (car l'alliance de Thétis et de Pélée est un rite matrimonial : voir Gérard Freyburger, *« Fides »...*, *op. cit.*, p. 170), et à nouveau *felicia* (v. 382, annoncé déjà par *felicibus* au vers 25). Sur *foedus* et *concordia*, voir *ibid.*, p. 170, et son chapitre sur *fides* et *concordia*, p. 304-319 ; voir aussi Hans Peter Syndikus, *Catull. Eine Interpretation*, Zweiter Teil, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1990, p. 181.

27 Ce sont les vers 343-344 : « Ses hauts faits, ses actions d'éclat, seront souvent attestés par les mères aux funérailles de leurs fils » ; 353-355 : « Comme le moissonneur... moissonne les campagnes jaunissantes, il abattra les guerriers troyens » ; 357-360 : « Ses exploits auront pour témoin l'onde du Scamandre... il y mêlera des flots de sang... ». Voir *supra*, n. 19.

28 À telle enseigne qu'on a pu parler du « pacifisme » d'Homère : voir Paul Wathelet, *Le Bouclier d'Achille ou le « pacifisme » d'Homère*, Liège, Entretiens sur l'Antiquité gréco-romaine, 1995.

29 64, 338-340. Cette louange du combat bien mené, qui trouve son aboutissement naturel dans la mort des ennemis, se retrouve aux vers 394-396 dans le volet concernant les hommes : *letifero belli certamine* (v. 394). Dans un contexte favorable de piété récompensée, les divinités du combat (Mars et Minerve) viennent en personne assister les bataillons en armes, tout comme au reste Némésis (v. 296), qui préside à la juste rétribution

hérité du modèle homérique son caractère de guerrier impitoyable, mais sans les perversions qui rendent ces qualités dommageables aux siens : il n'est redoutable qu'aux ennemis (*hostibus* à l'initiale du vers 339), conformément aux « lois » de la guerre. On voit que l'opposition vigoureuse tracée par le poète latin entre Achille et Thésée – précisément à l'aide de reprises de l'*Iliade* – permet de monter en épingle le thème de la trahison amoureuse : la cruauté la plus impitoyable est vertu estimable, comparée à la perfidie d'un amant oublieux de la foi jurée.

Il ne semble donc pas opportun d'aligner sur le même plan les deux genres d'emprunts de Catulle à l'*Iliade*, dans les plaintes d'Ariadne et dans les prédictions des Parques, en arguant que ces *egregiae uirtutes*, ces *clara facta*, ces *heroum uirtutes*[30] trahissent dans un cas comme dans l'autre une amère ironie plutôt qu'une admiration véritable. Loin de tout réduire à une interprétation identique, je propose pour ma part de mettre face à face les deux séries suivies d'allusions à l'*Iliade* qu'on trouve chez Catulle (dans la bouche d'Ariadne d'un côté, dans celle des Parques « véridiques » de l'autre) pour accuser un contraste entre d'une part la cruauté « licite », voire glorieuse (même si elle est d'une brutalité insoutenable) d'Achille, et de l'autre la trahison inexpiable (même si elle n'est pas sanglante) de Thésée[31]. Tout se passe comme si le héros ambigu d'Homère, à la bravoure et au mérite exceptionnels, mais sujet à une inhumanité réprouvée par les dieux[32], s'était dédoublé dans le poème latin, Thésée le parjure endossant les caractères négatifs, et Achille le combattant hors pair ne gardant que les caractères avantageux (malgré leur atrocité) de la nature héroïque[33].

S'il en est ainsi, les rappels de la première épopée grecque dans le poème de Catulle (rappels qu'on pouvait prendre d'abord pour une « imitation » tout extérieure) se révèlent de fait extrêmement significatifs de l'intention de

(Nuzzo me semble faire fausse route en la prenant elle aussi pour une divinité guerrière, p. 178). On ne peut lire en tout cela aucun soupçon de réprobation, bien au contraire ; et il s'impose de suivre Boës quand il dégage la « vision bien romaine » de la guerre exprimée dans les strophes des Parques, et destinée à « susciter une réflexion morale s'appliquant à la réalité de son temps » (« Le mythe d'Achille vu par Catulle... », art. cit., p. 110).

30 *Heroum uirtutes* (51), *magnis uirtutibus* (323 et 357), *egregias uirtutes claraque facta* (348).

31 Sur les Parques et leurs chants « véridiques », voir *supra*, n. 17.

32 Principalement par Apollon (*Il.*, XXIV, 31-54).

33 L'emploi des deux côtés de *uirtutes* et de *heros* (51 / 343 et 385) ne fait que mieux accuser la perversité de la trahison de Thésée, qui gâche ses belles qualités (son dévouement à sa patrie et son courage sont soulignés aux vers 80-85).

l'auteur[34] : c'est autour de l'idée de manquement à la foi jurée et à la piété en général que s'organise le poème de l'amant trompé par Lesbie[35]. Cette expérience intime est insérée dans un contexte mythique qui la magnifie : l'évocation des temps primordiaux permet d'actualiser la leçon des anciens âges, tout comme l'aura du fonds légendaire vient agrandir l'aventure personnelle du poète, en la nimbant de la majesté des temps originels[36]. Parallèlement, l'inspiration des poètes archaïques que sont Homère et Hésiode ajoute un autre type de superposition de l'antique et du contemporain, qui dégage la gravité du propos et met en relief la permanence du sens religieux exprimé par le poème 64.

DE QUELQUES ÉCHOS À HOMÈRE ET À HÉSIODE : LE MYTHE DANS LE TEMPS HUMAIN, ET LE SENS RELIGIEUX DU *CARMEN* 64

Reprenant en effet le thème archaïque des âges primitifs, l'*Épithalame* conjugue plusieurs sortes de rappel des anciens temps : l'œuvre s'ouvre sur l'histoire des Argonautes dont le développement embrasse l'essentiel de l'ἐπύλλιον (puisque les vers 1-49 et 265-383, qui encadrent l'*ekphrasis* de la tapisserie, sont consacrés à cet épisode). À l'intérieur de cette histoire des Argonautes qui forme le fil conducteur de la majeure partie du poème, sont insérés deux autres cycles mythiques antithétiques : celui d'Ariadne et de Thésée évoqué sur l'étoffe qui couvre le lit nuptial ; et celui d'Achille et de la guerre de Troie inclus dans les prédictions des Parques[37]. Après ce long développement, qui emboîte deux mythes dans un troisième, le *Carmen* 64 se clôt sur une évocation du temps présent et de ses turpitudes, « après que » le crime a tout envahi avec la disparition du respect dû aux dieux (ce sont les vers 383 à la fin). L'âge des hommes sur lequel s'achève le poème est en effet scindé en deux, la césure survenant (au vers 397) à l'instant où ils se

34 Au reste, Granarolo rappelle opportunément (*L'Œuvre de Catulle*, éd. cit., p. 17) que dans la poésie latine, « *aemulatio* ou ζῆλος [est] soigneusement distinguée par les Anciens de l'*imitatio* ».

35 Comme le suggèrent les accents personnels perceptibles à travers les plaintes d'Ariadne abandonnée, et les allusions contemporaines contenues dans les derniers vers (397-405). Cela a été bien noté par Nuzzo, p. 25. Au reste, nombreuses sont les correspondances poétiques entre les malheurs d'Ariadne et la perversité des temps présents : entre maints exemples, on peut citer les fratricides qui souillent l'âge des hommes oublieux de la piété comme ils entachent l'histoire crétoise (voir *supra*, n. 15).

36 Granarolo touche à cette question, *L'Œuvre de Catulle*, éd. cit., p. 127-133.

37 Sans compter l'histoire d'Égée incluse dans celle de Thésée, et toutes les autres allusions mythiques évoquées dans les vers 279-302 (en particulier celles qui sont faites à Chiron et à Prométhée et qui reprennent visiblement le thème des origines de la civilisation, ébauché avec la construction du navire Argo au début du poème).

détournent de la piété – preuve décisive de ce que l'attitude envers les dieux constitue la pierre de touche de la valeur d'une vie[38].

Or on a de longue date reconnu une saveur hésiodique à cette dernière page, en pensant à ce qu'on a pris l'habitude d'appeler le « Mythe des races » dans *Les Travaux et les Jours*[39]. Ainsi, même pour ce qui concerne l'âge des hommes, Catulle fait écho à un texte grec archaïque, et adopte des couleurs mythiques. Ce ne sont donc pas seulement les temps héroïques qui inclinent le poète à se référer au mythe (avec le cycle des Argonautes ou celui de Thésée, ou encore celui d'Achille et de la guerre de Troie). Le fait que les derniers vers de l'œuvre (384-408), où il s'agit des hommes, évoquent également un souvenir mythique (même si c'est de manière tacite et largement transformée), semble confirmer le désir de Catulle de s'ancrer dans la tradition (à la fois littéraire et mythologique) la plus vénérable. Ce choix ne procède sans doute pas seulement de l'habitude en l'honneur dans une certaine poésie savante,
28 de briller par la mise en valeur des « μάρτυρες »[40]. Une autre raison paraît l'expliquer.

Sans prétendre entrer dans les méandres de la composition extrêmement élaborée du *Carmen* 64, on observe que le poème est conçu de façon à confirmer la même certitude, valable à travers tous les temps qui s'entrelacent et se rejoignent, aussi bien pour les héros que pour les hommes[41] : le respect

---

38 Une courte transition (383-396), évoquant les temps heureux de l'humanité primitive quand elle n'avait pas encore méprisé la piété et qu'elle demeurait respectueuse du culte (*nondum spreta pietate* au vers 386), précède la rupture scellée dans le vers 397 par les expressions *sed postquam... scelere... nefando*. Cette césure dégage les douze derniers vers, qui sont scandés par les répétitions *scelere*, *scelerare* (397, 404), *nefando*, *nefanda* (397, 405), *iustitiam*, *iustificam* (398, 406).

39 Vers 109-201. Sur l'impropriété de cette dénomination, voir Claude Calame : « Succession des âges et pragmatique poétique de la justice : le récit hésiodique des cinq espèces humaines », *Kernos* 17, 2004, p. 67-102. Il y propose à juste titre qu'on parle plutôt de « succession des âges ». Une étude récente apporte maint complément intéressant et une bibliographie utile : Giovanni Tosetti, « La dernière génération héroïque : un parcours historico-religieux et sémio-narratif, d'Hésiode au ps.-Apollodore », *Kernos* 19, 2006, p. 113-130. Mais il convient naturellement de se référer toujours au volume collectif *Le Métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, sous la direction de Fabienne Blaise, Pierre Judet de La Combe et Philippe Rousseau, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « Cahiers de Philologie », 1996, et en particulier à l'article de Michel Crubellier, « Le mythe comme discours. Le récit des cinq races humaines dans *Les Travaux et les Jours* », p. 431-463.

40 On se rappelle le mot célèbre de Callimaque : ἀμάρτυρον οὐδὲν ἀείδω (fr. 442 dans O. Schneider, *Callimachea*, Leipzig, Teubner, 1870-1873, 2 vol.) : « Je ne chante rien qui n'ait son répondant ».

41 La composition du poème 64, très élaborée, a été excellemment étudiée à diverses reprises. Citons entre autres John Ferguson, *Catullus*, Lawrence, Coronado Press, 1985, p. 193-204 ; A. Traina, « Struttura e strutture formali del carme 64 di Catullo », *Bollettino di Studi Latini* 24, 1994, p. 432-473 ; Nuzzo, p. 46-47.

des dieux ne produit que de bons effets, tandis qu'une conduite contraire à leurs préceptes entraîne une ruine totale. Les différents plans que l'œuvre superpose et imbrique ont pour fin principale de démontrer cette vérité universelle. Le poème brosse en effet une fresque en chiasme, pour ainsi dire, où les tableaux alternent en sens inverse, tant par leur longueur ou leur brièveté, que par leur connotation négative ou positive : le long épisode heureux des noces avec tout ce qui y est afférent (d'où l'importance de ne pas méconnaître le sens favorable des prédictions concernant Achille) se termine abruptement sur la différence avec le temps de l'impiété contemporaine (que seuls *postquam* au vers 397 et *nobis* au vers 406 désignent comme présent), tout comme la tapisserie insérée développe longuement l'épisode pervers des fautes d'Ariadne (contre les siens) et de Thésée (rupture des liens familiaux et religieux d'Ariadne, viol des serments payé d'une sorte de parricide indirect), pour s'achever rapidement sur la perspective heureuse qu'ouvre l'union « mystique » annoncée par l'arrivée de Bacchos[42]. Nous sommes donc en présence d'une série d'oppositions qui s'embrassent, mais qui dégagent en parallèle le début et la fin : entre les deux extrémités du poème, à un temps mythique positif s'est substitué un temps présent négatif[43]. Mais si le bonheur de Thétis et de Pélée forme contraste avec les horreurs des derniers vers, c'est que l'ordre en honneur au début, quand la piété prévaut, s'est mué à la fin en promiscuité innommable (marquée par l'inceste et le fratricide). De manière convergente, cette bipolarité se retrouve dans l'intervalle. Le temps des héros et celui des hommes apparaissent semblablement assujettis à cette obligation religieuse, puisqu'à l'intérieur de la tapisserie, les déboires d'Ariadne avec Thésée trouvent leur contrepartie grâce à l'arrivée de Bacchos[44], tandis que le temps humain connaît la même opposition, mais en sens inverse : il voit se succéder une période faste, quand les dieux honoraient de leur présence la société des hommes pieux, et une période désastreuse, à partir du moment où la piété a été méprisée. Ce que cette organisation en diptyques successifs

42 Sans doute ne sait-on pas au juste ce qu'il advient d'Ariadne. Mais là encore, les mots *florens, quaerens... incensus amore* (v. 251 et 253) empêchent d'attribuer à ce silence un sens négatif. Sur les différentes interprétations proposées pour ce passage controversé, voir Nuzzo, p. 30-32, et *infra*, n. 44.

43 C'est ce qui justifie le contraste entre la présentation positive des rapports entre hommes et dieux aux vers 1-30, et le tableau « pessimiste » que présentent les vers 397-408. Il ne s'agit pas d'opposer le temps des hommes à celui des héros (qui eût été fortuné), mais les temps de l'innocence à ceux de l'impiété, comme l'affirment explicitement les vers 384-386, où héros et « mortels » reçoivent semblablement la visite des dieux, pourvu que leurs demeures soient « pures », et que leurs assemblées soient pieuses.

44 Les possibles allusions à un contexte initiatique et mystique évoquées par le vers 260 et par la description du thiase dionysiaque sont mentionnées par Jean Granarolo, *L'Œuvre de Catulle*, éd. cit., p. 52-57, et par Hans Peter Syndikus, *Catull. Eine Interpretation*, *op. cit.*, p. 168-169.

et embrassés met en évidence n'est pas l'idée du passage d'un temps héroïque supposé totalement innocent à un temps humain devenu totalement pervers, mais celle d'un contraste (dans l'un comme dans l'autre temps) entre le respect et le viol de la piété.

En tout cas cette composition, qui accorde une place importante à l'exemple funeste de Thésée (longuement développé) empêche de prétendre qu'il y a dichotomie entre une période héroïque qui eût été entièrement faste, et une période humaine qui serait purement corrompue[45]. Quand donc on évoque la « saveur hésiodique » de la dernière page, ce n'est que par une ressemblance assez lointaine : il n'y a chez Catulle aucune mention explicite de deux races successives (*a fortiori* de cinq) qui se seraient succédé[46] ; et il n'est pas fait référence à un âge d'or qui aurait précédé tous les autres. Le seul point réellement commun entre Catulle et Hésiode réside dans les tout derniers vers du *Carmen* 64, avec deux éléments : la perte des repères biologiques (encore cette dégénérescence est-elle marquée différemment, par incestes et fratricides à la fin de l'*Épithalame*, tandis qu'Hésiode se contentait de montrer les enfants, naissant chenus, incapables de rendre leurs devoirs à leurs parents) et le départ des dieux offensés[47]. Mais chez Catulle la période qui précédait cette dégradation ultime de l'humanité (à la suite d'un abandon de la piété) a pu voir des dieux bienveillants, qui assistaient avec faveur aux cérémonies que les hommes organisaient en leur honneur. À toutes les époques donc, selon lui, dieux et mortels ont pu cohabiter, et une sorte de félicité a pu avoir cours (pour les hommes comme pour les héros), pourvu seulement que les dieux fussent vénérés et que la *fides* fût observée. Dès l'instant que ce n'est

45 On observe que ce qui concerne les actes des « héros » que sont Thésée et Achille se trouve respectivement dans la bouche d'Ariadne et dans celle des Parques, ce qui introduit la même distance pour tous deux (*via* une œuvre d'art, plastique d'un côté, poétique et musicale de l'autre). En même temps ce procédé aboutit à laisser en parallèle ce qui concerne le couple divin et ce qui concerne le temps des hommes (puisque ces deux passages ont à leur tour en commun d'être exprimés directement par le poète).

46 Aussi le poème entrelace-t-il sans les distinguer explicitement les héros (v. 23, 51, 343, 385) et les *mortales* ou *humani* (v. 17, 20, 50, 385).

47 Pour le départ des dieux offensés, voir Hésiode, *Les Travaux et les Jours*, v. 197-200 : « Alors, quittant pour l'Olympe la terre aux larges routes, cachant leurs beaux corps sous des voiles blancs, Conscience et Vergogne, délaissant les hommes, monteront vers les Éternels », à quoi font écho les deux vers ultimes du *Carmen* 64 : « Voilà pourquoi ils ne daignent plus visiter nos assemblées... ». Sur la perte de l'identité biologique, la dissolution des liens sociaux (voir *supra*, n. 15), le refus de *timè*, qui sont solidaires de la séparation entre humain et divin et s'opposent à la convivialité d'une sorte d'âge bienheureux (qu'il soit contemporain des héros ou des hommes pieux), voir Michel Crubellier, « Le mythe comme discours... », p. 444. Il est à noter que les incestes mentionnés pourraient faire allusion à des scandales contemporains (où Clodia-Lesbie serait impliquée : voir Nuzzo, p. 181).

plus le cas (qu'on soit à Naxos pourtant nommée Dia, ou dans la fangeuse Rome contemporaine), les dieux irrités châtient les coupables et se retirent : sur la tapisserie comme dans l'histoire énoncée directement par le poète, le clivage n'est donc pas entre un âge héroïque et un âge humain, mais entre deux situations, selon que la piété est ou non honorée.

Cela nous ramène au texte homérique. Car s'il est vrai qu'Hésiode avait aussi organisé largement tout le début des *Travaux et les Jours* autour du respect ou de la négligence de δίκη[48], Homère de son côté avait été très clair dans l'*Odyssée*, puisqu'on y trouve affirmée à quatre reprises l'adéquation entre δίκαιος et θεουδής[49]. À cet égard par conséquent, Catulle se place dans le droit fil de cette prééminence de δίκη chez les poètes grecs, sous le nom (à l'acception légèrement différente, il est vrai) de *iustitia*. À preuve l'emploi en bonne place (en tête de vers) dans le dernier passage, non seulement de *iustitiam* (v. 398), mais d'un *hapax* : *iustificam* (v. 406), qui surenchérit sensiblement[50]. La proximité du poète latin par rapport à ses modèles grecs s'établit donc, non seulement par une connotation mythique comparable, mais aussi par l'importance accordée à la morale et à la religion.

Si enfin il fallait un indice supplémentaire du désir discernable chez Catulle de suivre au plus près les poètes archaïques[51], on le trouverait dans un rapprochement de termes passé (sauf erreur) inaperçu. Quand G. Lafaye traduit *lumine claro* (qui sont les tout derniers mots du *Carmen* 64) par « dans la claire lumière du jour », il n'est pas évident qu'il reconnaisse à cette expression une autre valeur que poétique[52]. Or la locution pourrait remonter loin et suggérer d'autres connotations. Homère avait en effet, me semble-t-il, réservé une orchestration majestueuse au passage entre deux postures de mortels vis-à-vis des dieux, à travers l'épisode des Phéaciens dans l'*Odyssée* : en contraste

48 Comme y insiste Jean-Pierre Vernant, « Le mythe hésiodique des races, essai d'analyse structurale », dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspéro, 1965, t. I, p. 42-79. Sur la notion de δίκη, voir Jean Rudhardt, *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la Justice et de la Paix*, Genève, Droz, coll. « Recherches et Rencontres », 1999.

49 Les deux qualités étant (dans le poème du Retour) liées à l'accueil des étrangers : « Sont-ce des sauvages, des bandits sans justice, ou des gens accueillants, qui respectent les dieux ? », *Od.*, VI, 120-121 = IX, 175-176 = XIII, 201-202, et VIII, 575-576. Sur le rapport, mais aussi la différence entre *fides* et la δίκη de l'*Odyssée*, voir Jean Granarolo, *L'Œuvre de Catulle*, éd. cit., p. 82-84.

50 Voir la note de Nuzzo *ad loc*, et déjà Jean Granarolo, *L'Œuvre de Catulle*, éd. cit., p. 80 ; et voir *supra*, n. 15. L'alliance de *fides* et de *iustitia*, énoncée par Cicéron, *off.* I, 23, est commentée par Freyburger, *« Fides »...*, *op. cit.*, p. 134.

51 Quitte à s'en démarquer ; mais, en l'occurrence, il s'agirait ici, pour *lumine claro* (ἐναργεῖς), d'une référence assumée.

52 Voir aussi les supputations de Nuzzo sur l'expression (p. 182-183) ; mais il n'a pas pensé à la rapprocher de l'adjectif grec.

avec un temps où ceux-ci vivaient dans la familiarité et la commensalité des Immortels dont ils étaient parents, bénéficiant de leur apparition « en pleine lumière » (ἐναργεῖς), le texte accuse le brusque changement survenu quand, même aux habitants de Schérie leurs descendants, les dieux ne furent plus accessibles que par le culte (après la pétrification de leur navire, consécutive à la πομπή d'Ulysse)[53]. N'est-ce pas cette même « pleine lumière » qui donne tout son sens à l'expression finale du *Carmen* 64 ? Mais au lieu que chez Homère les Phéaciens (après avoir reconduit « l'homme ») perdaient la familiarité héroïque pour devenir assujettis aux rites sacrificiels, Catulle montre comment, à la période humaine, les impies dont les sacrilèges ont mis fin à cette connivence primitive avec les divinités sont privés de leur présence. Nous nous retrouvons ainsi, par les mots ultimes de l'*Epyllion*, en plein cœur de l'articulation des poèmes homériques : la proximité ou la séparation entre dieux et mortels, et le rôle de la piété dans ces relations.

C'est donc le souvenir des modèles grecs, en particulier d'Homère, qui aide à comprendre le sens de l'*Épithalame* : Catulle bâtit son poème en référence aux poètes archaïques, non seulement sur le plan littéraire (en y insérant des reprises formelles), mais aussi sur le plan mythique (en réutilisant des cycles qui appartiennent à la geste homérique, ou en s'introduisant discrètement dans la perspective d'Hésiode). Toutefois, il oriente différemment les textes qu'il réemploie, et il remodèle cet héritage mythique : ce qui chez les poètes grecs est ordonné autour du passage des héros aux hommes, devient chez Catulle matière à souligner l'opposition qui lui tient personnellement à cœur entre ceux qui sont loyaux et pieux et ceux qui ne le sont pas – à quelque époque qu'ils appartiennent. En insufflant ses propres sentiments dans la trame des différents épisodes légendaires qu'il reprend, il réinterprète la tradition mythique pour en faire un paradigme de son expérience personnelle.

53 Considération esquissée dans Danièle Aubriot, « Entre Héphaïstos et Poséidon : cataclysmes homériques », dans *Connaissance et représentations des volcans dans l'Antiquité*, textes réunis par Éric Foulon, Clermont-Ferrand, Presses universitaires Blaise Pascal, 2004, p. 13-37, en particulier p. 27-28, et développée dans « De la familiarité au culte : regards sur la posture des héros et des hommes face aux dieux dans l'épopée homérique », art. cit.

SANCTUAIRES ET TOMBEAUX, RÉELS OU INCERTAINS, DANS LES ÉLÉGIES DU LIVRE IV DE PROPERCE

Simone Viarre

L'élégie, à Rome, est un genre littéraire fuyant et insincère – *fallax opus* dit le devin Horus en IV, 1, 135 – et Properce, en prêtant son propre nom au personnage principal de son œuvre, ajoute encore à l'ambiguïté. Chercher alors la place qu'il accorde à un phénomène religieux déjà difficile à définir chez Virgile par exemple, relèverait ici de la prouesse ou de l'inconscience. Je préfèrerai donc me fier tout simplement à une réalité matérielle qui, dans ces temps où l'athéisme n'est guère formulé, garantit l'existence de pratiques religieuses, sinon d'un recours à une présence des dieux. Et le livre IV, qui constitue un élargissement de l'inspiration propertienne, offre le meilleur champ possible à une enquête sur les « monuments » auxquels s'intéresse le poète. Properce, je l'ai déjà dit, est d'abord fasciné par ce qu'il voit, même si, parfois, des « fantômes » font partie de ce qui apparaît à sa vue. Il a aussi une sensibilité très vive, susceptible, dans des cas relativement rares, de toucher à la morbidité. Je m'interrogerai donc uniquement sur des sanctuaires ou des tombeaux se situant dans le domaine du réel, mais aussi dans l'ordre du rêve personnel ou collectif. J'examinerai la place importante d'Apollon et du temple du Palatin dans les élégies 1 et 6 ; viendront ensuite les lieux de culte d'un Vertumne énigmatique, les sanctuaires de Diane, de Junon, de *Bona Dea* ou de Jupiter Férétrien, anciens, mais rénovés sous Auguste, ainsi que la singularité de l'*Ara Maxima* et de son fondateur. Mais, pour les tombeaux, j'envisagerai d'abord ce qui appartient au domaine du mythe, le cas où, pour des raisons d'ordre émotionnel, le poète lie la légende des origines à l'actualité ; et je m'arrêterai sur des tombeaux contemporains, ou même éventuels, dont certains hantent véritablement l'imagination de Properce.

RELIGION ET MYTHOLOGIE À ROME • PUPS • 2010

Les sanctuaires sont réels ; ils ont une existence matérielle connue et cela explique que le poète s'en tienne quelquefois à de brèves notations topographiques. Leur réalité même s'inscrit à la fois dans l'histoire et dans la vie contemporaine. Ainsi, la première élégie, au vers 3, mentionne les *Nauali... sacra Palatia Phoebo*[1]. Ce sanctuaire fait partie de la Rome augustéenne et sert alors à localiser une étendue originelle[2]. Il marque le souvenir de la victoire d'Actium ; et Properce l'a décrit en II, 31 avec la statue du dieu due à Scopas. Ovide à son tour l'évoquera en *ars*, III, 389-390 : *Visite laurigero sacrata Palatia Phoebo / Ille Paraetonicas mersit in alta rates*, comme un endroit à visiter et où se faire remarquer. Ce temple contemporain – ***templum*** au vers 4 – s'oppose alors à la ***facta sine arte casa*** du vers 6 dont se sont contentés en des temps mythiques des dieux représentés par des statues d'argile. Une autre allusion concerne l'oracle de Jupiter Ammon dans l'oasis située au cœur du désert libyen (v. 103). Nommé auparavant par Catulle (7, 5), il fait partie du contexte décoratif dans lequel Horos cherche à asseoir son statut de prophète. Et pour le recours à l'histoire légendaire des origines troyennes, il suffit de noter en passant la mention de Cassandre violée par Ajax dans le temple de Minerve (v. 117-118). Mais dans l'élégie centrale du livre, la sixième, nous retrouvons comme noyau le temple d'Apollon Palatin en même temps que le souvenir d'Actium. La mise en scène religieuse revêt alors aussi un caractère prophétique (*meos... focos*, v. 2), *focum* (v. 6), *aris* (v. 7), et surtout, au vers 11 : *Musa, Palatini referemus Apollinis* ***aedem*** repris par le vers 67 : ***Actius hinc traxit Phoebus monumenta.*** Ce temple, dont j'ai déjà rappelé qu'il est décrit en II, 31, apparaît aussi chez Horace, *carm.*, I, 31, 1. À la fin du texte, l'évocation d'Apollon Citharède opposé à l'Apollon Sagittaire fait évidemment penser à diverses statues antiques[3].

L'élégie 2, malgré son caractère quelquefois elliptique, nous apporte des éléments plus précis. Tara S. Welch, qui dans un ouvrage audacieux s'interroge sur les origines du dieu du changement[4], étudie la localisation du temple

1 C'est l'un des noms de l'édifice qui est la plupart du temps désigné comme temple d'Apollon Palatin. Voir la notice de Lawrence Richardson Jr. dans *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, Baltimore, John Hopkins University Press, 1992.

2 Voir A. Rouveret, « Paysage des origines et quête d'identité dans l'œuvre de Properce », dans *Origines Gentium*, Talence/Paris, De Boccard, 2001, p. 263-270.

3 Voir S. Viarre, « Properce et les arts figurés », dans *Actes du XIV^e Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, Les Belles Lettres, 2001, p. 321-334.

4 Tara S. Welch (*The Elegiac City Scape, Propertius and the Memory of Roman Monuments*, Columbus (OH), The Ohio State University Press, 2005, chap. II) considère que « The question remains : was Vertumnus originally an Etruscan god adopted by the Romans, or an Italic god adopted by the Etruscans, and then re-appropriated by the Romans ?... For the Romans, therefore, the god is both Etruscan and Roman » (p. 37).

de Vertumne[5] alors que le personnage propertien exprime du mépris à son égard : *Nec **templo** laetor **eburno*** (v. 5). Le temple de l'Aventin comportait une peinture montrant la victoire de Marcus Fulvius Flaccus sur Volsinies en 264 av. J.-C. et T. S. Welch souligne ce qu'elle croit porteur d'une signification négative pour l'Aventin : Rémus y prit de mauvais augures et la plèbe y fit sécession selon Tite-Live, II, 32 et III, 50. Cette colline évoquerait ainsi des violences diverses parmi lesquelles, vis-à-vis des peuples annexés, une sorte de romanisation par agression. Properce fait ensuite allusion à la façon dont le dieu Vertumne était représenté avant Numa : *stipes acernus eram, properanti falce dolatus* (v. 59), puis à la statue de bronze ciselée par ce Mamurius Véturius que cite Festus dans un passage corrompu (p. 116, 4 L) et dont Ovide fait l'éloge en *fast.*, III, 383-384 : ... *morum fabraene exactior artis / Difficile est ulli dicere...* La légende dit que, à la demande de Numa, Mamurius fabriqua les onze boucliers destinés à protéger celui qui était tombé du ciel. Varron (*ling.*, VI, 49) met son nom en rapport avec *memoria* : *itaque Salii quod cantant « mamuri ueturi » significant memoriam ueterem*, ce que conteste âprement G. Dumézil dans *Tarpeia*[6]. Le locuteur de IV, 2 préfère visiblement la statue à la garde-robe fonctionnelle tout à fait hétéroclite, située selon Varron derrière le temple de Castor dans le *Vicus Tuscus* (*ling.*, V, 46) et nommée aussi par Tite-Live (XLIV, 16, 10)[7]. T. S. Welch s'intéresse à l'emplacement de la statue : « *both boundary and mediator between diverse segments of the Roman landscape* » et elle considère que cette localisation a un rapport avec l'assimilation par Rome des autres peuples (p. 40). La légende ici, puis l'histoire, se déroulent vraiment selon un choix politique.

Dans la lettre d'Aréthuse (IV, 3), il est question de *sacella* (le *sacellum* est un petit sanctuaire sans toit, selon la définition de Fest., p. 422, 15 L) au vers 57, mais surtout d'offrandes votives à déposer à la Porte Capène avec une inscription (vers 71-72). La localisation et surtout l'identification d'un temple (*templum*) à la Porte Capène s'avèrent particulièrement difficiles. Si l'on considère Aréthuse comme le modèle – qu'elle n'est pas à mon sens[8] – de l'épouse amoureuse et fidèle, on est tenté de penser à un temple de Vénus dont la situation reste hautement improbable. L'hypothèse d'un temple de *Iupiter Redux* adoptée par H.E. Butler et E.A. Barber (1933, réimpr. 1969) a connu quelque fortune. Mais elle se fonde sur un parallélisme avec

5 L. Richardson Jr. (*A Topographical Dictionary*, *op. cit.*) le situe exactement dans le *Vicus Loreti Maioris* et donne le 13 août comme jour anniversaire de sa dédicace.

6 Voir G. Dumézil, *Tarpeia*, Paris, Gallimard, 1947, p. 207-246.

7 L. Richardson Jr. considère que la statue avait simplement une *aedicula*.

8 Voir S. Viarre, « Properce IV, 3 ou l'image incertaine d'un couple romain sous l'Empire », dans *Epistolae Antiquae III*, Louvain-Paris, Peeters, 2004, p. 193-205.

l'Héroïde XIII (v. 50 : *et sua det reduci uir meus arma Ioui*) qui ne laisse pas d'être inexact, dans la mesure où il s'agit chez Ovide pour Laodamie d'un héros qui consacre lui-même ses armes au dieu avant de partir en campagne et pour Aréthuse d'une offrande votive féminine, éventuellement accomplie lors du retour du guerrier. Admettons cependant que l'existence du temple de *Iupiter Redux* est attestée par une inscription (*CIL*, VI, 428) et par une allusion de Martial, VIII, 15, 12 qui présente Domitien revenant de Pannonie comme un *Iupiter Redux*. En ce qui concerne *Fortuna Redux*, il ne s'agit évidemment ni du temple d'Antium[9], ni de celui que fit construire plus tard Domitien[10], et encore moins d'un temple situé sur le *Forum Boarium*[11]. Les *Res Gestae* font seulement état d'une *ara Fortunae Reducis* dont l'érection a été votée par le Sénat à l'occasion du retour d'Auguste de Syrie en 19[12]. Les dates de la consécration et de l'inauguration de l'*ara* (12 octobre et 16 décembre 19) créent de plus un doute dans la mesure où l'on continue à discuter de l'antériorité ou de la postériorité de l'élégie IV, 3 par rapport aux *Héroïdes* d'Ovide, ce qui empêche de la dater exactement. Il reste à envisager le temple de Mars auquel pensait déjà F. Beroaldo dans son commentaire du XV[e] siècle, d'autant plus que l'hypothèse a été reprise par L. Richardson Jr. dans son édition commentée de Properce[13] et que l'article *Aedes Martis* de son dictionnaire topographique apporte des précisions intéressantes.

L'existence de ce sanctuaire – dont on n'a pas de trace archéologique – est attestée notamment par Tite-Live, X, 23, 12 qui fait état de la réfection du pavement entre le temple et la porte Capène, et par plusieurs inscriptions[14]. Il était situé hors de la cité entre la première et la deuxième borne milliaire sur le côté nord-est de la Via Appia ; et c'est par cette porte qu'on rentrait à Rome après avoir débarqué à Brindes au retour de l'Est, c'est-à-dire de Bactriane pour Lycotas. Il semble cependant évident que la distance à parcourir pour

9 Voir Hor., *carm.*, I, 35.

10 Voir Mart., VIII, 65.

11 Il y a, à ce sujet, une controverse entre J. Champeaux et F. Coarelli. Voir Jacqueline Champeaux, *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain*, I, Rome, École française de Rome, CEFR, 64, 1982, p. 267-268, note 92 et p. 274, note 142 ; voir aussi les articles postérieurs de F. Coarelli, *LTUR*, II, 1995, p. 275 et III, 1996, p. 325.

12 *Res Gestae*, 11 : *Aram Fortunae Reducis ante aedes Honoris et Virtutis ad portam Capenam pro reditu meo senatus consecrauit, in qua pontifices et uirgines Vestales anniuersarium sacrificium facere iussit eo die quo consulibus Q. Lucretio et M. Vinicio in urbem ex Syria redieram, et diem Augustalia ex cognomine nostro appellauit.* Voir J. Champeaux, *Fortuna*, *op. cit.*, p. 150, note 12.

13 *The Elegies of Propertius*, Norman, The University of Oklahoma Press, 1976.

14 Voir *CIL*, VI, 474 pour une inscription trouvée *extra portam Capenam* (elle a été transportée au Musée de Naples) ; et surtout VI, 10234 pour une inscription conservée sur place et indiquant très précisément l'emplacement du temple.

Aréthuse jusqu'à cet endroit est beaucoup trop grande et que Properce parle seulement de la Porte Capène[15]. De la sorte, on peut donc poser la question de savoir si ce n'est pas simplement devant la Porte Capène elle-même qu'Aréthuse songe à déposer une offrande à Mars. Même si les portes des villes étaient *sanctae* – et non *sacrae* – ainsi que l'attestent des textes juridiques[16], la consécration d'armes en ex-voto se faisait à la porte par où était rentré le soldat vainqueur comme le remarque G.-Ch. Picard dans *Trophées romains*[17] et comme l'attestent par exemple les armes reproduites sur l'arc d'Orange[18].

L'élégie 8, outre une allusion au temple de Diane sur l'Aventin au vers 29[19], a comme décor la grotte du dragon de Lanuvium et le temple de *Iuno Sospita* qui sert seulement de prétexte fallacieux à l'escapade de Cynthie (v. 16)[20].

L'élégie 9 fait état de deux sanctuaires. De celui de *Bona Dea* désigné par *aedem* au vers 29 et par *fana* au vers 34, Properce ne nous fait voir à peu près que l'entourage silvestre aux vers 24-26 : *Lucus ubi umbroso fecerat orbe nemus, / femineae loca clausa deae fontes piandos / impune et nullis sacra retecta uiris.* Et il est important de rappeler que ce temple a été restauré sous l'impulsion de Livie dans le souci de renforcer l'ordre moral[21]. Quant à l'*Ara Maxima* dont *l'aition* constitue le sujet du poème, il est lui aussi lié à l'Aventin comme l'a encore analysé Tara S. Welch dans son chapitre V où elle conclut : « This poem...blends genre and gender with political innuendo and Roman Monuments in a provocative response to the Princeps about the New Roman landscape » (p. 131), puis finalement : « The Ara Maxima stands as a monument not to the new regime but to the elegiac lifestyle. With his small

15 Je remercie mon collègue Jean-Christian Dumont d'avoir attiré mon attention sur ce qui met en cause l'idée de L. Richardson Jr.

16 *Diuini iuris sunt ueluti res sacrae et religiosae, sanctae quoque res, ueluti muri et portae, quodammododuini iuris sunt* (*Dig.*, I, 8, 1, Gaius) et *Hermogenianus libro tertius iuris epitomarum. In muris itemque portis et aliis sanctis locis aliquid facere, ex quo damnum aut incommodum irrogetur, non permittitur* (*Dig.*, XLIII, 6, 2, pr. 1)

17 Gilbert-Charles Picard, *Trophées romains*, Paris, De Boccard, BEFAR 187, 1957, p. 122. Je remercie vivement R. Turcan pour cette indication et pour celle qui suit.

18 Voir Gibert-Charles Picard et J.J. Hatt, R.Amy *et alii*, *L'Arc d'Orange*, XV[e] suppl. à *Gallia*, Paris, CNRS Éditions, 1963, p. 78.

19 Ce fut le plus ancien temple construit sur l'Aventin et le premier sanctuaire de Diane à Rome.

20 Voir Georges Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966, p. 417-418 et 445-447 ; José Turpin, « Cynthia et le dragon de Lanuvium, une élégie cryptique (Properce IV, 8) », *REL*, 51, 1973, p. 159-171 ; Henri Lavagne, *Operosa Antra. Recherches sur la grotte à Rome de Sylla à Hadrien*, Rome, École française de Rome, BEFAR, 272, 1988.

21 Sur la fondation du temple, voir Ovide, *fast.*, V, 149-154, et sur la restauration par Livie, *ibid.*, V, 157-158.

voice, the poet answers back to the silent city » (p. 132)[22]. Properce, dans l'ensemble de son œuvre, présente deux aspects très différents d'Hercule : en I, 20, nous avons affaire, sans contestation possible, à un dieu hellénistique ; ici, il est devenu une figure énigmatique et compliquée[23].

En IV, 10, le *Feretri ... **ara superba Iouis*** (v. 48) prend place dans la mesure où il a été créé par Romulus et a fait l'objet de l'attention d'Auguste. Mais, loin d'exalter la réfection du temple, Properce s'émeut en particulier du meurtre du Véien Tolumnus et insiste sur les ruines de sa ville (v. 23-30), même s'il garde le silence à propos du refus opposé par un *princeps* envieux à Marcus Licinius Crassus qui aurait mérité les *spolia opima*.

Ainsi, le poète se sert, pour localiser les légendes qui lui importent, de sanctuaires bien réels dont le rôle semble primordial pour son sujet (IV, 6 ou IV, 9). Son vocabulaire est alors très abondant, quoiqu'on puisse quelquefois s'interroger sur sa précision (*templum* et *fana* ou *aedes* par exemple). Mais

alors que les situations sont très précises, les descriptions sont rares ; et Properce n'accorde pas de place à des sanctuaires incertains. Il cherche surtout à exprimer, discrètement pour des raisons qu'il est facile de deviner, même si la sentence impériale à l'égard d'Ovide est encore bien loin d'être prononcée, ses propres réserves concernant le système politique. Et c'est surtout alors que s'impose la force d'écriture.

En un second temps, pour les tombeaux du livre IV, j'essaierai d'aller du plus mythique au plus réel. Car ceux-ci, profondément liés au domaine de la mémoire, laissent pourtant place aux incertitudes. Et nous passerons ainsi – ou presque – de la mémoire des dieux à la mémoire des hommes. Mon enquête tournera autour du mot *sepulcrum* et du vocabulaire adjacent.

Du côté du mythe diversement interprété et parfois mis en doute, nous rencontrons d'abord le cas de Tarpeia en IV, 4 ; c'est un problème complexe qui s'inscrit dans l'imaginaire romain avant d'appartenir à celui du poète. Il est question du tombeau de Tarpeia dès le premier vers de l'élégie ; et c'est ce que le poète fait aussi pour Acanthis et pour Cornélie[24]. Ce premier vers de IV, 4 a été beaucoup discuté : malgré des divergences dues à l'interprétation du grattage dont a souffert le manuscrit P, il convient d'admettre qu'on lit

22 L'*Herculis Inuicti Ara Maxima* fondé par Évandre en l'honneur d'Hercule, ou par Hercule lui-même est très précisément situé par Servius, *Aen.* VIII, 269 (*post ianuas Circi Maximi*), mais aucune trace n'en a été retrouvée. Voir encore L. Richardson Jr., *A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, *op. cit.*

23 Voir *Propertius Elegies book IV*, edited by G. Hutchinson, Cambridge, Cambridge University Press, 2006, p. 206.

24 En 5, 1 et 11, 1.

pulcre – qui serait honorable à la fois pour le tombeau et pour le personnage – à côté de *sepulcrum* sur au moins deux manuscrits assez fiables, L, et F corrigé certes *supra lineam*, ainsi que sur des *recentiores* dont on peut trouver une liste dans l'édition Teubner de R. Hanslik (1977) et sur le manuscrit Z (*Marcianus*, 443) auquel G. Giardina (2005) attache de l'importance. Mais les meilleurs manuscrits donnent *turpe*, ce qui fait de Tarpeia une traîtresse. Il n'y a pas lieu, comme le choisit W.A. Camps (1965) par exemple, de corriger *nemus* en *scelus*, ne serait-ce que parce que des *luci... Tarpeii* réapparaissent en IV, 8, 31 et ont dû exister sous cette dénomination. Quoiqu'il soit souhaitable de préférer la leçon *turpe* à la leçon plus rare et moins fiable *pulcre*, pour des raisons touchant à la paléographie et à cause de l'orientation d'ensemble de l'élégie de Properce, il est pourtant indéniable que certains antiquaires ou historiens ont gardé le souvenir d'une signification fondée sur l'innocence et l'héroïsme de Tarpeia pour le tombeau du Capitole. La légende a été considérablement diversifiée et malmenée tout au long de la romanité, d'autant plus qu'elle s'apparente à d'autres légendes du même type et surtout qu'elle est impliquée dans l'histoire de la formation de la Rome primitive, selon un schéma de guerre suivie de réconciliation, comme l'a bien montré G. Dumézil qui insiste sur le fait que Tarpeia ne peut être qu'une Sabine par la forme même de son nom et appartient à la troisième fonction[25]. Quels qu'aient été les motifs psychologiques ou historiques d'une interprétation positive, il a existé de cette légende une version selon laquelle la jeune fille aurait essayé de sauver la ville en confisquant les boucliers des Sabins et aurait été trahie par le messager qu'elle aurait envoyé à Romulus. Ce serait la version de Pison telle que la relate Denys d'Halicarnasse qui semble pencher pour elle (II, 38-40) et qui peut ainsi évoquer une tombe honorifique. La mention de cette tombe se trouve aussi chez Varron (*ling.*, V, 41), chez Festus (p. 464, 3 L) à propos du *Saxum Tarpeium*, et encore chez Servius (*Aen.*, VIII, 348) qui nous transmet évidemment des convictions antérieures à son époque. En outre, Plutarque (*Rom.*, 18, 1) précise que Tarpeia fut ensevelie sur le Capitole, mais que ses restes furent transportés ailleurs lorsque Tarquin consacra le lieu à Jupiter. Il me semble donc devoir admettre que la légende du tombeau est parvenue jusqu'à Properce, mais qu'aux yeux d'un poète augustéen devenu peut-être plutôt méfiant à l'égard des femmes, Tarpeia amoureuse n'en est pas moins coupable.

Il convient aussi, dans cet univers de la légende, de s'arrêter sur IV, 1, 88, même si, nous le verrons, s'impose alors une dérive historique. Le vers 88 a été transposé ou corrigé sans le moindre respect pour l'état du texte

25 G. Dumézil, *Tarpeia*, *op. cit.*, p. 249-291.

dans les manuscrits les plus fiables et surtout pour la légende des origines troyennes de Rome, qui a pourtant déterminé l'identité réelle de la Ville. Il s'agit naturellement d'un ensemble 87-88 : « ... *Troia cades et Troica Roma resurges !* » */Et maris et terrae longa sepulcra cano.* F. Beroaldo a conservé ce distique sans le commenter, J. Passerat aussi, et N. Heinsius. La délocalisation des deux vers apparaît entre autres chez Marcilius, Scaliger, Lachmann, Palmer (1880) et jusqu'à P.G. Goold (1999) ; les corrections proposées sont *pericla* (*deteriores*), *regna superba* (Housman), *regna secunda* (Barber). P. Fedeli hésite, Giardina (2005) adopte *pericla* comme l'ont fait avant lui D.R. Shackleton Bailey ou P.J. Enk. Mais la justification me paraît bien fragile : pourquoi donc Properce, dans cette élégie tout à fait originale, aurait-il démarqué un vers du chant X de l'*Énéide* censément prononcé par Jupiter, alors que ce vers, *totque maris uastaeque exhausta pericula terrae*, a beaucoup moins d'élégance et de rythme que le sien ? En réalité, et cela a déjà été dit, la connotation est ailleurs : dans un autre contexte, cependant troyen lui aussi, Catulle employait déjà le mot *sepulcra* en 68, 89 : *Troia – nefas – commune sepulcrum Asiae Europaeque.* De plus, des faits historiques viennent s'impliquer dans l'expression littéraire de la légende des origines : en XXXI, 29, 11, Tite-Live se sert de la même image et voit en Capoue le *sepulcrum ac monumentum Campani populi.* Et surtout, Properce lui-même emploie le mot dans un contexte contemporain, pour une guerre meurtrière, celle de Pérouse, qui l'a bouleversé : *Si Perusina tibi patriae sunt nota sepulcra* (I, 22, 3). L'émotion personnelle enveloppe de la même façon la légende et l'histoire proche : tombeaux réels et incertains coexistent en vécu poétique.

En IV, 6, à propos de la victoire d'Actium, Properce évoque deux fois le deuil lié à la guerre : Apollon dans la légende que véhicule l'*Iliade* (I, 43 *sq.*) a envoyé la peste aux Danaens comme le rappelle le vers 34 : *egessitque auidis Dorica castra rogis.* Et dans le domaine de l'histoire, voici le tombeau de Crassus parmi les sables noirs, aux vers 83-84 ; en 53, en Assyrie, à la bataille de Carrhes, le personnage a été tué : *Gaude, Crasse, nigras siquid sapis inter harenas / ire per Euphraten ad tua busta licet.* Et ce n'est pas insistance morbide dans la mesure où le *gaude* du vers 83 insiste sur l'accès des vivants au tombeau de Crassus, donc sur le thème de la mémoire.

On peut aussi examiner ce que dit de son tombeau « la–morte–qui–parle » de l'élégie IV, 11 et s'approcher de la sorte des *realia* contemporains concernant les obsèques (*exsequias* au vers 98) et la mort. Le tombeau de Cornélie n'a aucun rapport avec une quelconque obsession du poète dont l'attitude, me semble-t-il, reste beaucoup plus neutre qu'ailleurs. La pièce, comme le remarque P. Fedeli, a des affinités avec le chant funèbre, mais n'a, comme

il le dit aussi (p. 244), rien à voir avec des vers à inscrire sur un monument funéraire, même si le vers 36 envisage que sur la pierre tombale on fasse état de sa condition d'*uiuira*[26]. Cornélie qui vient de mourir s'adresse à son mari Paullus, avant de se tourner vers ses enfants tout en continuant à se soucier de son époux ; elle évoque donc dès le vers 1 son propre tombeau, *sepulcrum*. Elle répète le mot de *rogus* aux vers 4, 8 et 72, et ce mot revêt alors le même sens qu'en III, 7, 10 et IV, 7, 2 comme équivalent de *sepulcrum*[27]. Il est question au long du poème de l'obole remise au portier des Enfers qui emporte le mort dans sa barque – *cumba* –, des marais du Styx, des trompettes chagrines, du lit funèbre, puis du jugement éventuel d'Éaque, des grand criminels mythiques et même de Cerbère, ainsi que de l'inscription sur la pierre du tombeau : c'est la mise en scène traditionnelle. Le lit funèbre est brûlé à l'aide d'une torche – *fax* aux vers 10 et 46 ; et les cendres, au singulier ou au pluriel – *cinis* ou *cineres* – sont nommées plusieurs fois, aux vers 74 pour celles des aïeux, 37 et 92 pour celles de Cornélie elle-même. Le mot *umbra* apparaît trois fois pour désigner Cornélie morte (v. 18 et 93) ou l'ensemble des ombres infernales (v. 25). Mais *urna* désigne uniquement l'urne d'Éaque ou celle des Danaïdes. Il est pourtant clair qu'il s'agit pour l'épouse de Paullus d'une incinération ; et les *ossa*, incomplètement brûlés, dont il est question aux vers 20, 59 et 102, comme ce sera le cas dans le souhait d'Ovide en *trist.*, III, 3, 65, *ossa tamen facito parua referantur in urna*, quand le poète souhaite que son exil cesse au moins après sa mort, sont enfermés dans une urne qu'on dépose dans le tombeau.

Qu'en est-il d'autres tombeaux de femmes romaines ? L'élégie IV, 5 traite à la fois de *realia* et d'un lieu commun qui va pour nous d'Hérondas à Plaute et à Ovide encore. Un rapprochement s'impose avec *am.*, I, 8 même si le problème de la priorité de l'une des élégies par rapport à l'autre reste ouvert[28]. Cependant la *lena* perverse d'Ovide se souhaite à elle-même une mort douce (au vers 108) avec une formule qui peut rappeler Tibulle II, 4, 50, *terraque securae sit super ossa leuis*, ou certaines épigrammes funéraires. Mais, en lisant l'élégie de Properce, on pense surtout aux malédictions proférées sur des sépultures et conservées dans l'*Anthologie Palatine* (VII, 315, 320, ou 403 avec ironie, par exemple). Cependant, Properce est bien le seul à insister vraiment

26 *Properzio, Elegie libro IV*, testo critico e commento a cura di Paolo Fedeli, Bari, Adriatica Editrice, 1965.

27 La signification de ce vocabulaire a évolué au cours du temps : le scholiaste C de Lucain, à propos de Lucain, VIII, 777-778, note une différence entre *rogus* et *bustum* même si les deux mots ont été employés indifféremment par les écrivains. La loi des XII Tables oppose *sepelire* à *urere* ; mais dans la suite *sepelire* et *sepulcrum* ont été utilisés pour parler des rites de la crémation. Voir par exemple Ernout-Meillet *ad loc.*

28 Voir J.C. Mac Keown, *Ovid : Amores*, Liverpool, Francis Cairns, ARCA, 22, 1989, II, p. 200.

sur la tombe de la *lena* qu'il voudrait voir envahie par les ronces et à s'appuyer sur un jeu entre le mot grec désignant les ronces et le nom d'Acanthis : *terra tuum spinis obducat, lena, **sepulcrum*** au vers 1, avant d'introduire le vocabulaire de la mort (*umbra, cinis, Manes, ossa*) et surtout de reprendre un thème de l'*Électre* (386 *sq.*) où Euripide montre Égisthe jetant des pierres sur le tombeau d'Agamemnon : en finale, le poète élégiaque s'adresse aux amoureux, *Sit **tumulus** lenae curto uetus **amphora** collo / urgeat hunc supra uis, caprifice, tua. / Quisquis amas, scabris hoc **bustum** /mixtaque cum saxis addite uerba mala* (v. 75-78). Les mots soulignés, malgré leur désordre, appartiennent tous au registre de la réalité pratique. Le mot *amphora* désigne un récipient dans lequel on pouvait déposer des cendres ; et nous saurions par Properce, s'il n'existait pas d'autres sources, que les urnes pouvaient être de différentes qualités et matières puisque, en II, 13, 32, il réclame pour ses propres cendres une *paruula... testa*, c'est-à-dire une petite urne de terre ; et il y a déjà dans ce passage le même vocabulaire que pour Cornélie ou Acanthis : *cinis, bustum, sepulcrum*, etc. Mais le tombeau d'Acanthis reste imaginaire, incertain en tout cas, même si, pour cette magicienne, il est lié aux *defixiones* et aux *dirae*[29]. En *Ibis* 303-304, Ovide écrira : *Nec tua quam Pyrrhi felicius ossa quiescant / Sparsa per Ambracias quae iacuere uias.*

Reste à se demander si le thème du tombeau, si personnel et singulièrement obsédant aux livres II et III, fait toujours partie du moi intime de « Properce » dans l'atmosphère du livre IV. Dans l'élégie 7 de ce livre, « Properce », l'amant, voit apparaître dans un moment de sommeil en suspens – *cum mihi somnus... penderet* au vers 5 – le fantôme bavard de Cynthie qui vient de mourir. Le thème de la mort, des obsèques et du tombeau est alors traité avec une abondance de vocabulaire : *manes* et *letum* au vers 1, *rogus* aux vers 2, 31et 48, *humata* au vers 4, *exsequiae* au vers 5, *inclamare* au vers 23, *tegula curta* au vers 26 en rapport avec le lit funèbre au vers 30, *funus* au vers 27, avec les flammes, le nard absent, les hyacinthes aussi absentes et la jarre de vin brisée sur le *bustum* du vers 34, *tumulus* aux vers 54 et 79, *monumenta* au vers 43 avec les couronnes qui y sont déposées, l'implacable chant des Destins (v. 51), le chien à la triple tête (v. 52 et 90), l'inscription sur la colonne dictée par la défunte elle-même (v. 85-86) avec un appel à son lecteur au sortir de la ville, *Lethaea stagna* (v. 91), *umbra* (v. 89 et 96). Les détails concrets sont là, jusque par trois fois le rappel du fait que les tombeaux sont situés sur le bord de la route, à la sortie de la ville, *murmur ad extremae uiae* (v. 4), *si piguit portas ultra procedere* (v. 29), *currens uector ab urbe* (v. 84), comme le rappelle

29 *Ibis*, éd. Antonio La Penna, Firenze, La Nuova Italia, 1957, p. XX-XXXI, insiste sur le fait qu'il ne s'agit pas de réminiscences, mais d'un langage funéraire commun.

P. Grimal en soulignant utilement que le tombeau est un signe adressé aux vivants et perpétue le souvenir[30]. Et on le visualise très bien en pensant à la Via Appia ou aux Aliscamps. Il ne manque même pas une demande personnelle : *Pelle hederam* (v. 79) signifie que Cynthie ne veut pas qu'on mette de lierre sur son *tumulus* comme les Anciens le faisaient à l'habitude, non pas comme le proposait, avant de se rétracter sur le choix du mot, P. Fedeli dans son commentaire, parce que le lierre *sepulchra, muros rumpit* (Plin., *nat.*, XVI, 144), mais, du moins je le crois, à cause du lien avec la couronne de lierre que revendique le poète[31]. Mais là encore, on retrouve une très forte dérive de l'imagination dans un domaine qui touche même à l'amour physique aux vers 93-94 : *Nunc te possideant aliae : mox sola tenebo / mecum eris, et mixtis ossibus ossa teram*[32]. L'essentiel est cependant encore l'idée du « tombeau – monument » qui crée le souvenir et fait appel à la mémoire.

Ainsi se trouve confirmée pour moi, s'il en était besoin, l'idée que Properce est doué d'une imagination tout à fait personnelle et singulièrement visuelle. Car, oserai-je dire, il voit le réel, mais il voit aussi ce qu'il veut voir et il sait l'imposer à son lecteur. Ces sanctuaires et ces tombeaux, à travers l'évocation desquels j'ai choisi d'étudier le rapport qu'il entretient avec le phénomène religieux, se situent dans le concret et sont porteurs d'une garantie. De tels monuments, même, et peut-être surtout, les tombeaux « incertains », le touchent la plupart du temps en profondeur. Ils peuvent véhiculer un programme politique assez peu conformiste et transmettent toujours un choix original d'inspiration poétique associant le présent, réel ou fictif, au passé, légendaire ou historique. Le regard que porte notre poète élégiaque sur les demeures offertes aux dieux n'est en fait pas différent de celui qu'il accorde aux résidences dernières des humains, parce qu'il est sensible en même temps à la présence et à l'absence. Sa Muse est certes fille de Mémoire, mais elle opère aussi des métamorphoses.

30 P. Grimal, *La Civilisation romaine*, Paris, Arthaud, 1960, p. 90.

31 Voir *Propertius, Elegies I-IV*, éd. L. Richardson Jr, Oklahoma, University of Oklahoma, 1979, *ad loc.*

32 Voir l'analyse de Theodoros D. Papanghelis, *Propertius, A Hellenistic Poet on Love and Death*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987, p. 152.

FLORA ET LES FLORALIA CHEZ OVIDE

Albert Foulon

Pour Jacqueline Champeaux, en témoignage de fidèle amitié, et en souvenir de notre longue collaboration rennaise.

Si Flora n'a pas eu l'heur de retenir l'attention des poètes latins[1] puisque ni Catulle, ni Virgile, ni Horace, ni Tibulle, ni Properce ne lui consacrent la moindre allusion dans toute leur œuvre, elle a inspiré à Ovide dans les livres IV (945-948) – où le poète se borne à annoncer le sujet – et V (183-376) des *Fastes* une évocation détaillée des attributs de la déesse et des jeux qui lui sont consacrés du 28 avril au 3 mai, évocation qui n'a guère suscité d'étude approfondie de la part des historiens de la religion romaine[2], et ce malgré plusieurs mentions chez les prosateurs antérieurs et postérieurs à Ovide, dont le témoignage permet une utile confrontation avec l'exposé ovidien, et nous amène à conclure que l'importance de Flora dans le panthéon romain a été quelque peu sous-estimée. Même s'il s'agit indéniablement d'une déesse mineure par rapport à Cérès, elle se voit attribuer dès l'origine un flamine sur la liste des petits flamines, et se révèle plus complexe qu'on ne l'admet généralement, ce que constate judicieusement J. Champeaux dans les quelques lignes qu'elle lui consacre dans sa *Religion romaine* : « Flora n'est pas seulement, telle que la montrera une fresque célèbre de Stabies, l'aimable

1 Seule exception poétique avant Ovide, deux vers de Lucrèce, V, 739-740 : « Le printemps s'avance avec Vénus, et devant eux marche l'avant coureur ailé de la déesse, tandis que sur les pas de Zéphyr, Flora sa mère lui ouvre la route, qu'elle parsème à foison des couleurs et des parfums les plus délicieux ».

2 Pas d'article significatif à relever dans Henri Le Bonniec, « État présent des études sur les *Fastes* d'Ovide » dans *Ovidianum*, Bucuresti, Univ., 1976, p. 407-420, ni dans Ludwig Braun, « Kompositionskunst in Ovids *Fasti* », *ANRW*, II, 31, 4, p. 2376-2383.

déesse des fleurs qui font le charme des jardins. Plus rustique, la Flora italique a d'abord pour tâche de veiller à toute floraison, du blé, de la vigne, des arbres ; c'est un moment périlleux pour l'avenir de la récolte. Quand, au IIIe siècle, Flora aura des jeux, des *ludi Florales*, du 28 avril au 3 mai, les courtisanes se produiront au théâtre, pour une exhibition fort appréciée du public, puisqu'elles se déshabillent à sa demande : rite obscène et fécondant, que réprouvent les moralistes, païens ou chrétiens. Mais il révèle, une fois encore, l'archaïque sympathie qui lie la sexualité humaine et la fertilité végétale, ou animale »[3].

En reprenant le texte d'Ovide, nous voudrions montrer combien le poète des *Fastes* propose d'abord un exposé très complet des attributs de Flora, ensuite un historique lui aussi très précis de la création, puis de l'annualité des Floralia, enfin un récit plein de charme et d'élégance, convenant parfaitement à la *Mater florum* puisqu'Ovide a délibérément choisi de mettre l'accent sur l'aspect floral de la déesse[4].

La composition des vers 183-376 du livre V, très équilibrée, dégage nettement les deux grands mouvements suivants, déjà annoncés, d'ailleurs, aux vers 945-946 du livre IV : « Arrive la déesse parée de mille couronnes de fleurs variées. La scène présente, selon l'usage, des divertissements de ton plus libre[5] ».

A. Flora déesse de la floraison et de la fécondation (183-274 : 92 vers).

B. Les Floralia : les jeux et leur tonalité enjouée (275-376 : 102 vers).

À l'intérieur de chacun de ces deux mouvements, on peut relever trois subdivisions, et remarquer que A1 et B3 se répondent avec exactement 46 vers pour chacune.

A1 : Flora déesse des fleurs (183-228 : 46 vers).

A2 : Flora à l'origine de la naissance de Mars (229-260 : 32 vers).

A3 : Flora déesse de la fécondité universelle (261-274 : 14 vers).

B1 : L'origine plébéienne des jeux (275-294 : 20 vers).

B2 : L'annualité des jeux (295-330 : 36 vers).

B3 : La tonalité licencieuse des jeux (331-376 : 46 vers), elle-même subdivisable : 1) évocation des banquets (331-348 : 18 vers), 2) Flora déesse des courtisanes (349-376 : 28 vers).

---

3 Jacqueline Champeaux, *La Religion romaine*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Références », 1998, p. 36 ; dans *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966, p. 269, G. Dumézil remarquait déjà que « Flora atteste à Rome les liens naturels de la fécondité et du plaisir, de la floraison de la nature et de la volupté des hommes ».

4 Comme le souligne Danielle Porte, *L'Étiologie religieuse dans les « Fastes » d'Ovide*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 10 : « Lorsqu'on en vient à l'étiologie, tous les rapports établis le sont exclusivement avec les fleurs, jamais avec d'autres produits agricoles ».

5 *Mille uenit uariis florum dea nexa coronis. / Scaena ioci morem liberioris habet.*

Cette composition rigoureuse atteste déjà par elle-même du soin mis par le poète à construire un développement dont la longueur (194 vers) traduit à l'évidence le désir ovidien d'être aussi complet et aussi documenté que possible, à la fois pour tous les détails historiques relatifs à l'origine et au caractère plébéien des jeux, et même pour certaines interprétations jugées plutôt fantaisistes par les Modernes, qu'il s'agisse de la curieuse assimilation de Flora à la nymphe Chloris, qu'aucun linguiste ancien ou moderne ne saurait confirmer, en 195-212, ou du récit de la naissance « miraculeuse » de Mars, dont Ovide est le seul garant en 229-260, ou encore de l'explication de la présence des flambeaux aux cérémonies nocturnes en 361-368, ou des animaux chassés lors des *uenationes*[6] en 371-374. Mais cette évocation de Flora et des Floralia révèle aussi le talent de conteur du poète et son extraordinaire aptitude à varier les tons et les styles, puisqu'à l'intérieur de la mise en scène dialoguée entre le poète et la déesse, se mélangent tonalités didactique, lyrique, élégiaque, voire épique, autant d'éléments qui font des Floralia l'un des passages les plus littérairement réussis des *Fastes*.

UN RÉCIT ÉTIOLOGIQUE DOCUMENTAIRE ET FORT BIEN DOCUMENTÉ

La deuxième partie du développement ovidien (275-376) consacré aux Floralia propose un exposé historique sur la création des jeux que ne renierait pas un historien ; au tout début de la première partie, Ovide apprend à ses lecteurs que les fêtes en l'honneur de Flora comprenaient des jeux scéniques – sans préciser qu'ils duraient cinq jours du 28 avril au 2 mai – et des représentations de cirque le sixième jour, et ce, aux vers 189-190 : « En ce mois finissent les jeux du Cirque et la palme se décerne parmi les ovations au théâtre ; puisse mon chant accompagner à son tour les spectacles du Cirque[7] ».

Dans les vers 277-294, le poète souligne fort bien le caractère plébéien des jeux, dès l'origine, qui autorise et explique dans une certaine mesure la présence des courtisanes. Comme le remarque Danielle Porte : « L'étiologie

6 Au lieu de condamner, avec Jean Bayet, « Les *Cerialia* », dans *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris, Payot, 1971, p. 97, l'interprétation ovidienne des animaux choisis pour les *uenationes*, « non pour la raison absurde qu'en propose Ovide, mais de toute évidence pour prévenir par figuration magique le brout des moissons en fleurs ou succulentes de grains lactescents », nous préférons faire preuve d'indulgence vis-à-vis des diverses interprétations parfois saugrenues, il faut bien en convenir, par lesquelles Ovide s'efforce de fournir des réponses, disons plausibles, à des questions complexes qui, visiblement, le dépassent.

7 *Circus in hunc exit clamataque palma theatris ; / Hoc quoque cum Circi munere carmen eat.*

avancée par Ovide est étayée par plusieurs monnaies : les jeux furent institués par un décret des édiles *Publicii*[8]. Ovide a reproduit les notices de Varron et de Verrius, en se fiant à Varron pour la qualité exacte des édiles, des plébéiens. En effet, Verrius parle des édiles *curules* de 241, les *Publicii Malleoli*, tandis que Varron propose les édiles plébéiens de 238[9] ».

La même hésitation sur la date de création des jeux existe chez les historiens ayant mentionné l'institution des Floralia : si Velleius Paterculus (*Histoire romaine*, I, 14) fait coïncider, en 241, la création des Jeux Floraux et la fondation de la colonie de Spolète, Pline l'Ancien (*nat.*, XVIII, 286) la date de 238. Aucune hésitation par contre sur la date de mise en œuvre de l'annualité des jeux, comme le relève Danielle Porte : « Tout le monde est d'accord, en revanche, sur le fondateur des jeux annuels en 173, un Servilius, à cause d'une monnaie portant l'inscription *C. Servilius C. f. Floralia primus fecit* »[10], mais il nous faut constater que seul Ovide indique le nom des consuls de l'année en cause aux vers 329-330 : « Les consuls Postumius et Laenas s'en acquittèrent en m'offrant des jeux »[11]. Adoptant toujours le point de vue de l'historien, Ovide apparaît en défenseur de l'intérêt public rendant hommage aux édiles qui ont su faire preuve de courage pour défendre le bien commun : après avoir rappelé en 281 deux étymologies rigoureusement exactes pour les deux termes de *locuples* et *pecunia*, le poète précise en 285 que « le peuple n'avait personne pour défendre ses droits sur le bien public »[12], mais ajoute en 287-290 que les *Publicii* ont fait respecter le droit : « Une telle licence fut dénoncée aux édiles plébéiens, les *Publicii* ; jusqu'alors personne n'avait eu ce courage. L'affaire fut portée devant le peuple, les coupables furent punis d'une amende ; les champions du bien public furent à l'honneur »[13]. C'est toujours en historien qu'Ovide mentionne la construction de la voie publicienne « à l'endroit où se trouvait alors un rocher escarpé »[14] (293), et son témoignage trouve confirmation chez Varron (*ling.*, V, 158) : « Le *cliuus Publicius* emprunte le nom des *Publicii*, édiles de la plèbe, qui le firent tracer aux frais de l'État »[15].

8 Confirmation chez Tacite, *ann.*, II, 49 : dénombrant les temples dédiés par Tibère, Tacite y mentionne « au même endroit, près du grand Cirque, celui de Flora, élevé par les édiles Lucius et Marcus Publicius ».

9 Danielle Porte, *L'Étiologie religieuse*, *op. cit.*, p. 364-365.

10 *Ibid.*, p. 365.

11 *... Consul cum consule ludos / Postumio Laenas persoluere mihi.*

12 *Vindice seruabat nullo sua publica uolgus.*

13 *Plebis ad aediles perducta licentia talis / Publicios ; animus defuit ante uiris. / Rem populus recipit, multam subiere nocentes. / Vindicibus laudi publica cura fuit.*

14 *Parte locant cliuum, qui tunc erat ardua rupes.*

15 *Cliuus Publicius ab aedilibus plebei Publicis qui eum publice aedificarunt.*

UN RÉCIT PLAISAMMENT ET HUMORISTIQUEMENT NARRÉ

Pour apprécier à sa juste valeur la qualité du récit ovidien, il convient à notre avis de le mettre en rapport avec ceux relatifs aux autres fêtes agraires dans les *Fastes*, d'abord pour constater qu'à l'exception des *Cerialia* (en IV, 393-620 : 228 vers), Ovide a moins développé les *Sementiuae* (en I, 657-696 : 40 vers) et les *Robigalia* (en IV, 905-942 : 38 vers) que les *Floralia*, ensuite pour analyser de plus près la qualité littéraire de l'exposé ovidien, l'un des plus inspirés, selon nous, parmi les célébrations ovidiennes des fêtes agraires.

Malgré son caractère essentiellement didactique, l'exposé n'engendre pas la monotonie, grâce à une mise en scène particulièrement élaborée qui permet à Ovide de pratiquer une alternance subtile entre les passages où domine la narration et ceux où domine le dialogue. Les Floralia se déroulant de la fin avril au début mai permettent en IV, 945-948, une présentation générale du développement différé à V, 183-376 ; et le poète opère en V, 183-188, un rappel appuyé de l'annonce de IV, 945-948 : « Viens, mère des fleurs, que nous allons célébrer par des jeux joyeux. J'avais, le mois précédent, différé ta fête : elle commence en avril, et se poursuit en mai ; un mois te revendique à son déclin, l'autre à sa naissance. Puisque les confins des deux mois t'appartiennent et te sont échus, l'un ou l'autre convient pour chanter tes louanges »[16].

Autre procédé qui participe du sens de la mise en scène, le savant agencement de ce que l'on pourrait appeler le leitmotiv de la rose, fleur qui revient à cinq reprises dans le récit des Floralia : en V, 194, « tandis qu'elle parlait, sa bouche exhalait l'odeur des roses printanières »[17], puis en V, 336, « et la table brillante disparaît sous une pluie de roses »[18], et en V, 344, « on ne connaissait pas le bonheur de se parer de roses »[19], ou encore en V, 354 : « À négliger les épines, quand sont tombées les roses »[20], enfin en V, 360 : « Ainsi que souvent sur les tables on fait pleuvoir des roses »[21], cinq vers auxquels renvoie en écho le vers conclusif de l'exposé (376) : « Son parfum demeura : on pouvait reconnaître qu'une déesse était passée »[22].

16 *Mater, ades, florum, ludis celebranda iocosis. / Distuleram partes mense priore tuas ; / Incipis Aprili, transis in tempora Maii / Alter te fugiens, cum uenit alter habet. / Cum tua sint cedantque tibi confinia mensum, / Conuenit in laudes ille uel ille tuas.*

17 *Dum loquitur, uernas efflat ab ore rosas.*

18 *Et latet iniecta splendida mensa rosa.*

19 *Gratia sumendae non erat ulla rosae.*

20 *Contemni spinam, cum cecidere rosae.*

21 *Accidere in mensas ut rosa missa solet.*

22 *Mansit odor : posses scire fuisse deam.*

L'emploi du dialogue participe lui aussi de la mise en scène et contribue en même temps à la variété des tons et des styles : fidèle à un procédé souvent utilisé dans les *Fastes*, Ovide instaure un dialogue avec Flora, et c'est tantôt lui, tantôt elle qui pose les questions. Ainsi en 191-192, c'est le poète qui prend l'initiative du questionnement : « Apprends-moi toi-même qui tu es : l'opinion des hommes est faillible, pour nous instruire de ton nom véritable, tu seras la meilleure autorité »[23], cependant qu'en 276, c'est Flora qui invite le poète à l'interroger : « Tu as le droit de poser des questions, si tu le désires »[24], ce qu'il s'empresse de faire en 277 : « Dis-moi, déesse, répondis-je, quelle est l'origine des jeux »[25]. En 295-296, la déesse répond à une question implicite d'Ovide et complète son information : « J'avais cru qu'on avait institué des jeux annuels ; la déesse me répondit que non et compléta ses dires par les paroles suivantes »[26]. En 331, on peut parler de question éludée : « J'allais demander pourquoi »[27], cependant qu'en 369-370, le poète reprend l'initiative : « Il y a encore un détail sur lequel il me reste à t'interroger, si tu le permets, dis-je. Je le permets, répondit-elle »[28]. Ce qui n'aurait pu constituer qu'un long monologue didactique se trouve ainsi découpé en mouvements successifs par le jeu des questions-réponses.

À l'intérieur même du récit de Flora, plusieurs interventions dialoguées d'autres personnages, tels Zéphyr et Junon, introduisent un dialogue enchâssé dans le dialogue entre la déesse et le poète : la seule intervention d'un tiers, si brève soit-elle, suffit à rompre la monotonie qu'engendrerait nécessairement un récit suivi, comme, par exemple, en 213 : « Déesse, sois la souveraine des fleurs »[29] s'exclame Zéphyr qui s'écrie en 319-320 : « Ne va pas saccager toi-même ta dot »[30]. Le dialogue entre Junon et Flora en 235-255 est à cet égard significatif : « Fille de Saturne, qu'est-ce qui t'amène ? »[31], interroge Flora, à qui Junon fait une réponse circonstanciée en 238-244 : « Ce ne sont pas des paroles, répondit-elle, qui peuvent alléger ma peine. Si Jupiter est devenu père sans l'assistance de son épouse, et si, tout seul, il cumule les deux noms de père et de mère, pourquoi désespérer de devenir mère sans époux, et d'enfanter, sans que mon mari me touche, tout en gardant la chasteté. J'essaierai tous les philtres dans le vaste monde, je fouillerai les mers et les profondeurs du

---

23 *Ipsa doce quae sis : hominum sententia fallax ; /Optima tu proprii nominis auctor eris.*
24 *Ius tibi discendi, siqua requiris, ait.*
25 *Dic, dea, respondi, ludorum quae sit origo.*
26 *Annua crediderам spectacula facta ; negauit, /Addidit et dictis altera uerba suis.*
27 *Quaerere conabar quare...*
28 *Est breue praeterea de quo mihi quaerere restat, /Si liceat, dixi ; dixit et illa : Licet.*
29 *... Arbitrium tu, dea, floris habe.*
30 *... Dotes corrumpere noli /Ipsa tuas...*
31 *... Quid te, Saturnia, dixi /Attulit ?*

Tartare »[32]. C'est encore au style direct qu'est rapportée la requête de Junon en 249-250 : « Viens à mon aide, je t'en prie, dit-elle, le nom de qui me conseillera restera secret et je prendrai à témoin de mon serment la divinité du Styx »[33], tout comme l'acceptation réticente de Flora, en 251-254, bel exemple de style direct au second degré, puisque Flora, au sein même de sa propre réponse, rapporte, toujours au style direct, l'intervention de celui qui lui a donné la fleur de la conception : « Ce que tu demandes, dis-je, une fleur que j'ai reçue des champs d'Olène te le donnera, elle est unique en mes jardins. Celui qui m'en fit don me dit : "Touche de cette fleur une génisse, même stérile, elle sera mère". Je la touchais, à l'instant la génisse était mère »[34]. Dernière intervention dans cet épisode, celle de Mars annonçant à Flora, en manière de remerciement, en 260 : « Toi aussi, tu dois avoir une place dans la ville de Romulus »[35].

Les épisodes narratifs adoptent une variété de tons et de styles assez remarquable : on appréciera à sa juste valeur la tonalité lyrique de l'évocation du printemps dans le jardin de Zéphyr (207-228). Ovide y décrit un *locus amoenus* éternellement printanier : « Je jouis d'un éternel printemps »[36] (207), aéré et arrosé, « la brise le caresse, l'eau limpide d'une source l'arrose »[37] (210), rempli d'une telle profusion de fleurs qu'on ne peut les compter, « souvent j'ai voulu compter toutes les variétés de leurs couleurs, sans succès, elles étaient trop nombreuses pour mon compte »[38] (213-214), jardin où les Heures, en 217-218, et les Grâces, en 219-220, viennent ajouter une touche de légèreté et de charme : « Dès que les pétales ont secoué la rosée matinale et que les corolles multicolores se sont échauffées aux rayons du soleil, les Heures se rassemblent ; elles ont retroussé leurs robes aux belles couleurs et recueillent mes dons dans leurs corbeilles légères ; aussitôt les Grâces s'approchent, elles tressent des couronnes et des guirlandes pour en ceindre leurs chevelures célestes »[39]. On sera sensible au lyrisme cosmique qui parcourt les vers 263-

32 *Non, inquit, uerbis cura leuanda mea est. / Si pater est factus neglecto coniugis usu / Iuppiter et solus nomen utrumque tenet, / Cur ego desperem fieri sine coniuge mater / Et parere intacto, dummodo casta, uiro ? / Omnia temptabo latis medicamina terris / Et freta Tartareos excutiamque sinus.*

33 *Fer, precor, auxilium, dixit, « celabitur auctor / Et Stygiae numen testificatur aquae ».*

34 *Quod petis, Oleniis, inquam, mihi missus ab aruis / Flos dabit : est hortis unicus ille meis / Qui dabat : Hoc, dixit, sterilem quoque tange iuuencam, / Mater erit ; tetigi, nec mora, mater erat.*

35 *... Habeto / Tu quoque Romulea, dixit, in urbe locum.*

36 *Vere fruor semper.*

37 *Aura fouet, liquidae fonte rigatur aquae.*

38 *Saepe ego digestos uolui numerare colores / Nec potui : numero copia maior erat.*

39 *Roscida cum primum foliis excussa pruina est / Et uariae radiis intepuere comae, Conueniunt pictis incinctae uestibus Horae / Inque leues calathos munera nostra legunt / Protinus accedunt Charites nectuntque coronas / Sertaque caelestes implicitura comas.*

274, évoquant successivement la fécondation du blé (263), de la vigne (264), de l'olivier (265), la création du miel (271-272), les pulsions de la jeunesse (273-274) avec des accents que nous n'hésitons pas à qualifier de lucrétiens : « C'est encore moi qui suis à l'œuvre quand, au cours des jeunes années, les âmes sont fougueuses et les corps robustes »[40]. Quant aux vers 221-228 évoquant la création des fleurs à partir de la transformation de certaines blessures, qu'il s'agisse de Hyacinthe (223-224), de Narcisse (225-226), de Crocus, d'Attis et d'Adonis (227-228), ils permettent à Ovide de rappeler au lecteur que le poète des *Fastes* est aussi celui des *Métamorphoses*.

Du lyrisme à l'élégie, il est facile de passer et la description festive des Floralia en 335-348, prolongée par la participation des courtisanes (349-360) et les cérémonies nocturnes (361-368), relève plutôt de cette tonalité élégiaque dont Ovide avait donné un bel exemple en *Amores* III, 13, avec la fête de Junon au pays des Falisques. Ovide a su voir et faire voir l'atmosphère joyeuse qui caractérise la célébration : « Les couronnes tressées ceignent toutes les tempes et la table brillante disparaît sous une pluie de roses »[41] (335-336), il a su aussi évoquer le rôle libérateur de l'ivresse : « Ivre, la chevelure ceinte de l'écorce de tilleul, le buveur danse et s'abandonne à son insu à l'inspiration du vin »[42] (337-338) et son importance pour favoriser l'entreprise amoureuse : « Ivre, l'amoureux chante sur le seuil cruel de sa belle, et sa chevelure parfumée porte de souples guirlandes »[43] (339-340). Il a parfaitement traduit l'épicurisme diffus qui invite à jouir de la vie qui passe aussi vite que les roses : « Flora nous invite à jouir de la beauté de l'âge, tant qu'il est dans sa fleur : quand la rose est flétrie, on dédaigne les épines »[44] (353-354).

Après plusieurs rappels insistant sur le caractère enjoué de la déesse, « divertissements de ton plus libre »[45] (IV, 946), « Flora n'est pas une divinité austère et ses dons sont au service des plaisirs »[46] (V, 333-334), « elle ne doit pas être classée parmi les déesses qui chaussent le cothurne »[47] (V, 347-348), « Flora ne fait pas partie des déesses moroses ni de celles qui affichent de grands airs »[48] (351), sans oublier l'aspect plébéien du culte : « Elle veut que sa fête soit accessible à l'ensemble du peuple »[49] (352), Ovide évoque,

40 *Nos quoque idem facimus tunc, cum iuuenalibus annis /Luxuriant animi corporaque ipsa uigent.*

41 *Tempora sutilibus cinguntur tota coronis /Et latet iniecta splendida mensa rosa.*

42 *Ebrius incinctis philyra conuiua capillis /Saltat et imprudens utitur arte meri.*

43 *Ebrius ad durum formosae limen amicae /Cantat, habent unctae mollia serta comae.*

44 *Et monet aetatis specie dum floreat uti /Contemni spinam, cum cecidere rosae.*

45 *Scaena ioci morem liberioris habet.*

46 *Sed mihi succurrit numen non esse seuerum /Aptaque deliciis munera ferre deam.*

47 *... Non est, mihi credite, non est /Illa cothurnatas inter habenda deas.*

48 *Non est de tetricis, non est de magna professis.*

49 *Volt sua plebeio sacra patere choro.*

avec tact et discrétion, la participation des courtisanes aux cérémonies diurnes... et nocturnes, « parce que les ébats nocturnes conviennent à notre joyeuse célébration »[50] (367-368) Mais on remarquera que le poète se refuse à décrire l'effeuillage, à la demande, des courtisanes, coutume attestée par Valère Maxime (II, 8) et objet de tous les sarcasmes de la part des auteurs chrétiens[51].

Les vers 301-311 consacrés « aux sanctions qui ont frappé les hommes oublieux des dieux »[52] (311), de tonalité plutôt épique, mentionnent trois personnages légendaires dont l'histoire malheureuse a nourri épopée et tragédie grecques, avec l'évocation de Méléagre, petit-fils de Thestius en 305-306, d'Agamemnon, descendant de Tantale en 307-308, et enfin d'Hippolyte en 309-310. Quant aux vers 229-260 qui racontent avec un plaisir évident la naissance miraculeuse de Mars, Junon étant fécondée, non par son époux Jupiter, mais par la mystérieuse fleur d'Olène, ils donnent l'occasion à Ovide de provoquer dans son récit l'intrusion du merveilleux : il s'agit d'un véritable conte de fées complaisamment développé par le poète pour le seul plaisir de conter, et aussi pour celui de présenter une version véritablement unique de la naissance de Mars[53], peut-être d'ailleurs inventée de toutes pièces. Qu'importe ou non la vraisemblance de cette mystérieuse fécondation par l'unique fleur d'Olène, qui n'est sans doute, si l'on suit Danielle Porte[54], ni une cité d'Achaïe ni une cité d'Étolie, mais le nom d'un porte-parole des dieux évoqué par Callimaque au vers 305 de son Hymne à Délos. Ce qui a plu à Ovide, c'est de proposer une situation plutôt paradoxale qui conduit la grande Junon à se trouver avoir besoin de la petite Flora pour mener à bien son projet, c'est de suggérer les hésitations et les réticences de Flora : « Mon visage reflétait une hésitation... trois fois je voulus lui promettre mon aide, trois fois je retins ma langue »[55] (245-247), et malgré tout sa complicité, au nom de la solidarité féminine, pour exaucer le vœu de Junon, comme par un coup de baguette magique : « Aussitôt je coupai avec le pouce la fleur

50 *Vel quia deliciis nocturna licentia nostris /Conuenit.*

51 « Le même Caton assistant aux Jeux Floraux organisés par Messius pendant son édilité, le peuple n'osa pas demander aux mimes de se mettre nues sur la scène. Mais quand Favonius, l'un de ses meilleurs amis, le lui fit remarquer, il partit du théâtre pour que sa présence ne gênât pas le déroulement habituel du spectacle ».

52 *Longa referre mora est correcta obliuia damnis.*

53 Comme le remarque Henri Le Bonniec, *Les Fastes*, t. II, Bologna, Pàtron, 1970, p. 126, note 57 : « Cette curieuse version de la naissance de Mars n'est pas attestée ailleurs, mais le folklore connaît de nombreux exemples de conception par l'action de fleurs ou de fruits ».

54 Danielle Porte, « La fleur d'Olène et la naissance du dieu Mars », *Latomus*, 42, 1983, p. 877-884, spécialement p. 881-884 pour l'interprétation d'Olène.

55 ... *uoltum dubitantis habebam /Ter uolui promittere opem, ter lingua retenta est.*

en dépit de sa résistance. Je touchai Junon ; le simple toucher de son sein la féconda »[56] (255-256).

Richesse de l'information, composition soignée, mise en scène dialoguée, variété des tons et des styles, autant d'éléments qui font des Floralia l'un des passages les plus inspirés des *Fastes* : en effet, malgré les réserves formulées sur certaines interprétations plutôt discutables, les vers 183-376 du livre V constituent sans nul doute le témoignage le plus détaillé et, malgré tout, le plus solide sur le culte rendu à la déesse des Fleurs, ainsi que sur le cérémonial des Jeux Floraux, à la fois pour la juste évocation du caractère éminemment plébéien de la déesse et par la précision de certains détails historiques qu'Ovide est parfois le seul à fournir. Ces vers se révèlent en tout cas une réussite littéraire indéniable, grâce à un récit plaisant, alertement mené, et bien souvent humoristique.

Ne serait-ce qu'en raison de leur qualité littéraire, sans qu'il faille pour autant négliger leur aspect documentaire, les quelque deux cents vers consacrés aux Floralia mériteraient de figurer dans bon nombre d'anthologies ovidiennes qui ont tendance à oublier fâcheusement le poète des *Fastes* dans le choix de leurs extraits ; ils devraient aussi conduire les historiens de la religion romaine à s'interroger sur la véritable place, sans doute encore trop minorée, que doit occuper Flora, « qui par sa nature et sa fonction était une autre Cérès[57] » dans le panthéon romain sur lequel il nous reste encore beaucoup à découvrir, notamment pour les divinités mineures ou secondaires.

56 *Protinus haerentem decerpsi pollice florem. /Tangitur et tacto concipit illa sinu.*

57 Henri Le Bonniec, *Le Culte de Cérès à Rome*, Paris, Klincksieck, 1958, p. 201.

MAIS OÙ SONT LES TEMPLES D'ANTAN ? (JUNON *SOSPITA*, OVIDE, *FAST.*, II, 55 *SQ.*)

Danielle Porte

Ovide a tout perdu, quand il veut illustrer les Kalendes : l'autel des Lares *Praestites*, en *fast.*, V (v. 129-146), pour celles de mai, et à présent, pour celles de février, le sanctuaire de Junon *Sospita – Nunc, ubi sunt... templa ?* *fast.*, II, 55-61 :

Principio mensis Phrygiae contermina Matri
Sospita delubris dicitur aucta nouis.
Nunc, ubi sunt illis quae sunt sacrata Kalendis
Templa deae ? Longa procubuere die.
Cetera ne simili caderent labefacta ruina,
Cauit sacrati prouida cura ducis,
Sub quo delubris sentitur nulla senectus.

(Au premier jour du mois, mitoyenne avec la Mère de Phrygie, *Sospita*, dit-on, s'enrichit d'un nouveau sanctuaire. Où sont aujourd'hui les temples de la déesse, consacrés aux lointaines Kalendes ? L'âge les a fait s'écrouler. A veillé à ce que d'autres ne tombent pareillement en ruines le souci prévoyant de notre chef consacré, sous le gouvernement duquel aucun sanctuaire ne subit les effets de la décrépitude)

L'histoire du temple est bien connue. Si Auguste se chargea de sa restauration, après le L. Julius qui exerça le consulat avec P. Rutilius[1] en 90, sa construction remonte à 194 selon Tite-Live. Deux textes de lui en évoquent

1 Selon Cicéron, *diu.*, I, 4 : *Quin etiam, memoria nostra, templum Iunonis Sospitae L. Iulius, qui cum P. Rutilio consul fuit, de Senatus sententia refecit, ex Caeciliae, Baliarici filiae, somnio.*

les circonstances. Et, dès lors, les questions surgissent, Ovide et Tite-Live ne situant pas, s'en faut-il, le sanctuaire au même endroit, et ne s'accordant pas sur l'épiclèse de sa bénéficiaire. Il nous faut donc examiner de près ces deux témoignages contemporains et contradictoires.

Selon Tite-Live, pour l'année 194 av. J.-C., le temple de Junon s'élève au bord du Tibre, au Forum Holitorium exactement :

> *Aedes eo anno aliquot dedicatae sunt : una Iunonis Matutae in foro Olitorio, uota locataque quadriennio ante a C. Cornelio consule, Gallico bello ; censor idem dedicauit*[2].
>
> (Un certain nombre de sanctuaires furent dédiés cette année-là[3] : un sur le Forum Holitorium, à Junon *Matuta*, celui qui avait été voué et adjugé quatre ans auparavant par le consul C. Cornélius, pendant la guerre contre les Gaulois. Le même personnage, à titre de censeur, en fit la dédicace).

Quelques lignes du même auteur mentionnaient, plus haut dans son texte, les circonstances du vœu, en 197 :

> *Consul, principio pugnae, uouit aedem Sospitae Iunoni, si eo die hostes fusi fugatique fuissent. A militibus clamor sublatus compotem uoti consulem se facturos, et impetus in hostes est factus*[4].
>
> (Le consul, dans le premier moment du combat, voua un temple à Junon *Sospita*, pour le cas où l'ennemi serait bousculé et mis en fuite[5]. Les soldats, hurlant qu'ils vont réaliser le vœu du consul, foncent sur l'ennemi).

Matuta ? *Sospita* ? Mais toujours Junon. En dépit du changement qui affecte le nom de la déesse dédicataire, il s'agit bien du même temple. Devenu censeur lorsque, en 194, il procède à la dédicace, le consul de 197 qui promit le temple avant de vaincre l'ennemi gaulois est le même C. Cornélius Céthégus. La date est la bonne : l'expression *quadriennio ante*, « un laps de temps de quatre années », nous reporte, en comptant à la romaine, de 194 à 197. Le nom du dédicant est donné dans le premier texte cité, ainsi que l'emplacement du temple. Mais dans le second, le nom de la déesse a changé : il n'est plus, à présent, Junon *Matuta*, mais Junon *Sospita*.

Sospita ? Matuta ? Ce serait la première fois et la seule dans toutes nos sources que Junon porterait l'épiclèse de *Matuta*, réservée à la lumineuse déesse de juin, l'Aurore, *Mater Matuta*, dont Ovide traite longuement le

---

2 Liv., XXXII, 53, 3.

3 En 190 av. J.-C.

4 Liv., XXXII, 30, 10.

5 Définition de *Sospita*, ou *Seispita*, par Verrius Flaccus / Festus, p. 462, 2 L., à partir de σώζειν, « sauver » : *Sispetem Iunonem quam uulgo sospitem appellant, antiqui usurpabant, cum ea uox ex Graeco uideatur sumpta, quod est* σώζειν.

mythe en *fast.*, VI, 480-566. Son sanctuaire, au pied du Capitole et à deux pas du Forum Holitorium, avait été dédié par Camille en 395 av. J.-C[6]. Il est tentant, évidemment, d'expliquer par une confusion de noms entraînée par la proximité topographique, ce *Matuta* qui, accolé à Junon, surprend. C'est la solution à laquelle s'arrête James-Georges Frazer. Faute commise par un scribe, donc, ou par l'historien lui-même[7].

J'expliquerais volontiers cette divergence par une association d'idées. Le temple de Junon *Sospita*, qui *sauva* Rome pendant un combat contre les *Gaulois*, est au pied du Capitole. Au sommet de la colline se trouve celui de Junon *Moneta*, qui *sauva* Rome contre les *Gaulois*, lors du siège fameux[8]. *Sospita* appelle, pour la signification et pour l'histoire, *Moneta*. Mais, pour un œil distrait, *Moneta*, peut se confondre facilement, question de graphie cette fois, avec *Matuta*. Et l'une se trouva devenir l'autre.

Tenons pour acquis ce premier point : la Junon qu'implora et que récompensa par le don d'un temple Cornélius Céthégus est bien Junon *Sospita*. La logique en sort d'ailleurs satisfaite : dans une situation désespérée, on se tourne d'instinct vers une « Salvatrice », une *Sospita*, tandis qu'une déesse de l'Aurore ne semble pas pouvoir grand chose pour vous...

À présent, voyons le lieu, et le démenti qu'apportent les *Fastes* au texte livien.

Sospita est installée, dit Tite-Live, au Forum. Et voici qu'Ovide place son temple sur le Palatin ! Son vers 55 la montre, en effet, « tout près du temple de la Mère Phrygienne », c'est-à-dire de Cybèle, sur le Palatin d'où elle ne bougea pas depuis son installation à Rome, en 204 av. J.-C. Dans une immédiate proximité, d'ailleurs, avec la maison de Livie où résida Auguste.

La divergence est, là, irréductible : Palatin, ou Forum ?

Il est révélateur que, pour une fois, on ait fait confiance au poète, et mis en doute, sur la foi de son vers II, 55, l'affirmation de l'historien, corroborée par des découvertes *in situ*[9]. On va même jusqu'à se demander comment cette Junon, venue de Lanuvium, donc étrangère, avait pu être accueillie

6 Dédié ou reconstruit. Voir Plut., *Cam.*, 5 ; Liv., VI, 33, 4. L'emplacement en est lui aussi discuté : soit au Forum Boarium, soit au pied du Capitole. Voir Giuseppe Lugli, *Roma antica : il centro monumentale*, Roma, Bardi, 1946, p. 554 *sq.* Filippo Coarelli, *Guide archéologique de Rome* (1980), trad., Paris, Hachette, 1994, p. 218 *sq.*, opte pour le pied du Capitole (zone de San Omobono).

7 *Ovid, The Fasti*, London, MacMillan, 1929, t. II, p. 298, n. 2.

8 Tite-Live le raconte lui-même en V, 47. Il connaît également *Mater Matuta*, dont il relate (V, 19) la reconstruction du temple dédié par Servius Tullius. Confondre cette déesse avec Junon est donc étonnant de sa part.

9 Attilio Degrassi, *Inscriptiones Italiae*, Roma, Libreria dello Stato, 1963, t. XIII, 2, p. 406, rappelle la trouvaille d'antéfixes représentant cette Junon, originaire de Lanuvium, attribuées au V[e] siècle, voir *NSA*, 1942, p. 150. Cependant, ces objets me paraissent bien

à l'intérieur du *pomœrium*, et sur le Palatin[10] ! Une autorité en matière de calendriers et de rituels, Attilio Degrassi, finit par céder au doute : *Posteriore autem loco Liuium pro Iunone Sospita per errorem Iunonem Matutam scripsisse colligendum esse uidetur, etiam ex eo quod aedes Iunonis Sospitae, si quidem Ovidio auctore contermina fuit aedi Magnae Matris, facta est in Palatio, non in Foro Holitorio*[11]. Et l'on se demande, dans le meilleur des cas, si Ovide n'aurait pas eu accès à une tradition, perdue pour nous, concernant un temple de Junon « Salvatrice » sur le Palatin, contigu à celui de la Mère Phrygienne[12].

La majorité des commentateurs, toutefois, conclut à une erreur d'Ovide : *Sed plerique Ouidium errauisse putant*, lorsqu'il nomme le Palatin[13]. Entraînée, juge Franz Bömer, par la reconstruction augustéenne qu'évoque le poète dans la périphrase du vers 60, *cauit sacrati prouida cura ducis* : *Durch die Nachbarschaft der Magna Mater (auf dem Palatin : IV 347) bringt Ovid eine völlig neue und mit den anderen nicht zu vereinigende Ortsangabe (Wissowa Religion und Kultus der Römer, 2, 188, 9 ; Platner-Ashby 291). Offensichtlich geht er mit der Apostrophe an den Kaiser über sein unzureichendes Wissen hinweg*[14]. Quant à Georg Wissowa, il estime qu'Ovide a écrit le nom de Cybèle, *Phrygia Mater*, parce qu'il avait en tête une autre *Mater*, voisine du Forum Holitorium, *Mater Matuta*. C'est donc, cette fois, l'appellation de *Mater* qui constitue le point commun, et le sanctuaire dédié à *Sospita* est voisin, en fait, de celui de *Mater Matuta*.

C'est, en soi, plausible : désirant, pour mieux situer son temple, sur le Forum Holitorium, nommer la voisine de Junon *Sospita*, Ovide pense Mater *Matuta*, et, le mot *Mater* lui brouillant le stylet, écrit *Mater Phrygia*, cautionnant ainsi sans s'en douter une localisation de Junon *Sospita* à proximité de Cybèle, c'est-à-dire sur le Palatin.

---

anciens pour un temple construit au IIe siècle. Du fait que le sanctuaire de Mater *Matuta*, dédié par Camille, le 11 juin 396, s'élève à deux pas, on serait tenté d'imaginer que ces antéfixes appartiendraient plutôt à ce temple.

10 Arthur Gordon, *The Cults of Lanuvium*, Berkeley, University of California Press, coll. « University of California Publications in Classical Archaeology », 2, 2, 1938, p. 21 *sq.* ; Gaetano De Sanctis, *Storia dei Romani*, Firenze, La Nuova Italia, 1956-1964, t. IV, II, 1, p. 140, n. 51 ; Giuseppe Lugli, *Roma antica*, *op. cit.*, p. 556. Samuel Ball Platner & Thomas Ashby ont repris l'argument (*A Topographical Dictionary of Ancient Rome*, reprod., Roma, L'Erma, 1965, p. 291).

11 *Inscriptiones Italiae*, *op. cit.*, p. 405.

12 James-Georges Frazer, *The Fasti of Ovid*, *op. cit.*, t. II, p. 300 : *Hence, we must reckon with the possibility that Ovid had access to a tradition otherwise lost to us, of a temple of Saviour Juno on the Palatine, side by side with that of the Phrygian Mother Goddess.* Rappelons qu'on appelle couramment Cybèle la « Grande Mère des Dieux », *Mater Deum Magna Idaea*.

13 Attilio Degrassi, *Inscriptiones Italiae*, *op. cit.*, p. 406.

14 *Ovid, Die Fasten*, Heidelberg, Winter, 1957-1958, t. II, p. 86.

La confusion est, néanmoins, curieuse. Protégé, dans ses jeunes années, de l'homme d'État M. Valérius Messalla, Ovide connaît bien le Palatin où ce dernier résidait, dans le même domaine, d'ailleurs, que le co-régent d'Auguste, M. Vipsanius Agrippa. Familier de Julie, s'il s'était promené – comment eût-il pu ne pas le faire ? – du côté de la maison d'Auguste, s'il avait fréquenté la bibliothèque installée par le Prince en -28 dans le temple d'Apollon jouxtant sa demeure, il ne pouvait ignorer l'emplacement du temple de la *Magna Mater Phrygia*, d'autant qu'Auguste le restaurait en 3 apr. J.-C., au moment où Ovide entreprenait la rédaction des *Fastes*. Il aurait évidemment su, en parlant de la *Magna Mater* du Palatin, au livre IV des *Fastes*, que son temple jouxtait un autre temple, celui même dont il avait parlé au livre II, et l'aurait mentionné. D'autre part, ses sources, Tite-Live ou les écrits antérieurs à lui, les *Annales* de Rome, bref, tous les documents « sérieux » qu'il avait sous la main[15], sans compter l'existence des ruines du bâtiment qu'avait déjà restauré L. Julius en 90, devaient attester la localisation du sanctuaire au Forum Holitorium[16].

Mais Ovide *a-t-il parlé du Palatin ?* Non.

Il a mentionné, comme repère géographique, le voisinage avec « la Mère Phrygienne ». C'est tout.

La connexion entre Cybèle et le Palatin étant bien connue, on saute tout de suite à la conclusion : Cybèle = Palatin.

Mais est-il bien sûr qu'Ovide pense au Palatin ?

Le mot « Palatin » n'étant pas écrit, cela signifierait-il qu'on pouvait trouver la *Mater Phrygia*... ailleurs ?

Un raisonnement dont j'ai bien conscience qu'il est risqué – ne reposant que sur des déductions non étayées par des textes, mais seulement à concevoir comme des probabilités – peut nous entraîner sur de nouvelles voies.

Nous sommes, avec Tite-Live, autant qu'avec des ruines – non identifiées formellement, il est vrai –, au Forum Holitorium. Junon *Sospita* est là, *contiguë*, dit Ovide, à Cybèle. Non pas « proche » ou même « très proche », mais « limitrophe », « mitoyenne », « contiguë ».

Impossible : Cybèle n'est pas au Forum, puisqu'elle est sur le Palatin.

15 Les calendriers ne mentionnent pas cette dédicace, hormis les *Fastes* d'Antium.

16 On argue parfois de cette survivance pour s'étonner qu'Ovide se demande où est le sanctuaire primitif, si tant est que, restauré en 90 av. J.-C., et s'il en reste aujourd'hui cinq colonnes, il ne devait pas échapper à la connaissance du poète. Je crois qu'Ovide écrit « Mais où est aujourd'hui le temple... » comme on écrit « Mais où sont les neiges d'antan ? » simplement pour déplorer la disparition du sanctuaire primitif, pas pour s'interroger sur son emplacement.

De deux choses l'une : ou bien il faut faire monter *Sospita* au haut du Palatin, et renier ainsi Tite-Live ; ou bien, il faut faire descendre Cybèle sur le Forum… et ne pas renier Ovide, qui n'a jamais dit que Cybèle et *Sospita* étaient sur le Palatin. Si l'on veut résoudre cette aporie, sans réfuter l'affirmation d'Ovide, c'est qu'il faut changer de site pour Cybèle, inconnue, à coup sûr, au Forum Holitorium. Plus exactement : examiner la possibilité qu'un autre lieu eût été attaché à Cybèle au bas, cette fois, du Palatin. Car on ne saurait dissocier ces deux divinités : lorsqu'on délibère, en 204 av. J.-C., sur la meilleure façon d'accueillir la divinité salvatrice, annoncée, déjà, à Terracine, c'est à la suite d'une série de prodiges qui frappèrent le temple de Junon *Sospita*, à Lanuvium. Tite-Live les énumère immédiatement avant de mentionner l'arrivée de Cybèle.

Posons comme hypothèse de travail que Junon *Sospita* était bien installée au Forum Holitorium, et que Cybèle, sa voisine, devait s'y trouver aussi. Cherchons-l'y donc.

Et allégeons d'emblée nos scrupules, en établissant qu'Ovide avait bien en tête le Forum Holitorium, lorsqu'il précisait l'emplacement du temple de *Sospita* et sa mitoyenneté avec celui de Cybèle.

Confirmation en est apportée, non pas par le texte qui concerne Junon *Sospita*, et la dédicace de son temple au 1er février (II, 55), mais par un second, treize vers plus loin, qui traite du bois d'Hélernus (II, 68). En effet, après la mention de la dédicace à Junon *Sospita*, le poète enchaîne sur une cérémonie accomplie au bois sacré d'Hélernus, où se presse la foule (*uicini lucus celebratur Helerni*), en un endroit « où le Tibre va se diriger vers les eaux de la mer »… apparemment, donc, à la sortie de la Ville, mais pas très loin, et près du fleuve. Conclusion évidente : du fait que le *lucus* d'Hélernus se trouve au bord du Tibre, *au voisinage* du sanctuaire de *Sospita*, c'est bien que ce dernier se dresse lui aussi sur la rive du fleuve. Le Forum Holitorium répond parfaitement aux conditions.

Les commentateurs n'ont pas vu le lien entre les deux textes d'Ovide. Franz Bömer s'est approché très près, lorsqu'il se demande de quoi le *lucus* d'Hélernus peut bien être « voisin ». La réponse me paraît sans équivoque : du temple de Junon *Sospita*. L'*excursus* laudatif que le poète a consacré à l'œuvre de reconstruction d'Auguste (II, 62-66) ne doit pas masquer l'enchaînement de son propos : d'abord Junon *Sospita* (II, 55-58) ; puis le souci d'Auguste de lui rendre la vie, comme il le fit pour d'autres temples (II, 59-66) ; puis la cérémonie au bois d'Hélernus (II, 67-68), introduite par un *tunc quoque* qui en précise la date, également le 1er février. Le mot *uicini* qui suit immédiatement *tunc quoque* se rapporte donc aussi au sanctuaire dédié

à la même date et qui se trouve être voisin, celui dont Ovide vient de parler, celui de Junon *Sospita*. Même date. Presque le même lieu.

Revenons donc au Forum Holitorium. Peut-on imaginer qu'il y eût eu, peut-être pas un sanctuaire important, mais quelque construction sacrée attachée à Cybèle, en cet endroit de Rome ? Un autel ? Un *sacellum ?* Une statue ? Un bas-relief ? Un lieu de mémoire ?

Interrogeons la mémoire. Cherchons des indices dans ce moment crucial pour la Ville où, en 204 av. J.-C., on alla chercher, pour sauver Rome d'Hannibal et sur l'injonction d'un oracle sibyllin, la Pierre noire de Pessinonte, idole de la Mère des Dieux, qui devait offrir à Rome, deux ans plus tard, la victoire de Zama.

Premier récit fondamental : encore Tite-Live[17]. La cérémonie d'accueil se déroule sans accroc. Scipion Nasica, élu par le Sénat pour être l'*optimus uir* qui, selon l'oracle sibyllin, serait chargé de recevoir Cybèle, se rend à Ostie. Il récupère la déesse des mains des prêtres, la remet aux matrones qui l'apportent à Rome en se la passant de main en main. Cybèle fait dans la Ville une entrée triomphale ; les femmes la montent au Palatin, l'installent au temple de la Victoire, et les offrandes se succèdent, les autorités instituant pour leur part, le 4 avril, un lectisterne et des jeux, les *Megalesia*.

Sans accroc... Scipion Nasica doit se rendre sur le navire qui apportait Cybèle au moyen d'une embarcation légère, le navire lui-même étant resté en pleine mer (*in salum naue euectus*). Pour quelle raison ? Une avarie ? Quelque autre incident à l'arrivée ? L'historien, qui n'en dit mot, prend la peine, pourtant, de mentionner le nom de Claudia Quinta, parmi la foule anonyme des matrones. Qu'est-ce qui l'en distingua ? La justification qu'apportait, nous dit-on, à sa réputation décriée l'office qu'elle remplit alors. Était-elle donc la seule matrone romaine dont la réputation fût douteuse ? En ce cas, à quel titre figurait-elle au milieu du cortège des femmes, certainement triées

17 XXIX, 14, 5-14. Extrait : XXIX, 14, 10. Le paragraphe qui précède expose le choix qu'on fit de P. Cornélius Scipio, cousin germain de Scipion l'Africain, déclaré « meilleur des Romains » alors qu'il n'avait pas même exercé encore la questure, pour aller recevoir Cybèle. L'historien émet des réserves sur les motivations de ce choix. (10) *P. Cornelius cum omnibus matronis obuiam ire deae iussus, isque eam de naue accipere et in terram elatam tradere ferendam matronis.* (11) *Postquam nauis ad ostium amnis Tiberini accessit, sicut erat iussus, in salum naue euectus, a sacerdotibus deam accepit extulitque in terram.* (12) *Matronae primores ciuitatis inter quas unius, Claudiae Quintae insigne est nomen, accepere. Cui dubia, ut traditur, antea fama clariorem ad posteros tam religioso ministerio pudicitiam fecit.* (13) *Eae per manus, succedentes deinde aliae aliis, omni obuiam effusa ciuitate, turibulis ante ianuas positis qua praeferebatur, atque accenso ture, precantibus ut uolens propitiaque urbem Romanam iniret, in aedem Victoriae, quae est in Palatio, pertulere deam, pridie Idus Aprilis, isque dies festus fuit.* (14) *Populus frequens dona deae in Palatium tulit, lectisterniumque et ludi fuere, Megalensia appellata.*

sur le volet – *matronae primores ciuitatis* –, si tant est qu'on avait dû choisir le meilleur des Romains pour toucher la déesse ?

L'ordalie de Claudia Quinta, qu'Ovide nous raconte par le menu, occupe au contraire une confortable partie du quatrième livre des *Fastes*, et j'ai montré, il y a longtemps, comment Ovide l'avait utilisée pour donner des arguments à Auguste qui cherchait désespérément à justifier l'injustifiable conduite de sa fille Julia[18].

Je résume. Ostie, l'embouchure du Tibre. Tout le Sénat est là, tous les chevaliers, le peuple. Les matrones, les brus, les Vestales. Mais le navire peine à remonter le courant du fleuve, et finit par s'immobiliser dans la vase. Tous les efforts des bras les plus solides n'y peuvent rien. Ce qui va faire bouger la nef, c'est l'intervention de Claudia Quinta, une jeune femme décriée, dont la prière reçoit de la déesse une réponse favorable. « Si je suis irréprochable, suis-moi ! » Le navire suit, l'orante est donc irréprochable. Dans la liesse générale, Cybèle va arriver à Rome, après une ou deux étapes révélatrices.

Merveilleux autant qu'on voudra, ce périple était attesté par des jeux scéniques. Aux *Megalesia* du 4 avril, chaque année la scène faisait revivre l'aventure singulière et sacrée de Cybèle et de Claudia Quinta : *Mira, sed et scaena testificata loquar* (*fast.*, IV, 326). Il y a fort à parier que si l'aventure de Claudia n'avait pas reposé sur quelque fondement solide, les autorités auraient contenu l'élan d'inventivité engendré par la ferveur populaire. Un récit historique n'a pas la force qu'implique la répétition annuelle, « actualisée » par la mise en scène, d'un événement somme toute épisodique. Les pièces de théâtre qui donnaient à voir, année après année, le miracle de Claudia, devaient bien s'inspirer d'une source quelconque, à laquelle, de toute évidence, Ovide a puisé.

Selon Tite-Live, la déesse a touché terre à Ostie. De là, les matrones, sur 28 km, vont la transporter jusqu'à Rome. Tite-Live ne s'attarde pas sur l'itinéraire.

C'est Ovide qui, en II, 345, nous donne une indication topographique précise : le cortège entre à Rome par la porte Capène,

Ipsa sedens plaustro porta est inuecta Capena.

L'itinéraire que suppose cette entrée a depuis longtemps soulevé la perplexité des commentateurs[19] : venant d'Ostie, le cortège emprunte forcément la *uia*

18 Ov., *fast.*, IV, 179-372. Voir Danielle Porte, « Claudia Quinta et le problème de la lauatio de Cybèle en 204 av. J.-C. », *Klio*, 66, 1984, p. 93-103 ; Theodor Koëves, « Zum Empfang der Magna Mater in Rom », *Historia*, 12, 1963, p. 321-347 ; Franz Bömer, « Kybele in Rom », *MDAI*, 71, 1964, p. 130-151.

19 On lira Henri Graillot, *Le Culte de Cybèle Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, Fontemoing, 1912, notamment p. 52-54 ; Jérôme Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris, L'Artisan du livre, 1941 ; Gerhard Radke, *Die Götter Altitaliens*,

Ostiensis, qui le fait entrer dans Rome par la *porta Rauduscula*na ou la *porta Trigemina*. S'il entre, selon Ovide, par la *porta Capena*, il n'a pu emprunter que la *uia Appia*, laquelle n'aboutit nullement à Ostie, lieu où, pourtant, Cybèle a débarqué.

J'avais hasardé, parmi d'autres hypothèses, que, de toute façon, ni la *porta Trigemina* ni la *Rauduscula*na ne pouvaient trouver place dans le distique (trois syllabes brèves à la suite pour la *Trigemina*, deux longues/ une brève/ une longue pour la *Rauduscula*na). Ovide opta peut-être, à moins qu'une autre raison, mystérieuse[20], ne l'y ait incité, pour la porte la plus proche de la *Rauduscula*na, la porte Capène.

Un peu de topographie.

Le voyage sur la *uia Ostiensis* est le plus plausible, corroboré qui mieux est par la cérémonie qu'on célèbre au confluent de l'Almo et du Tibre, la *lauatio*, bain de la statue et des objets cultuels dans la rivière Almo.

À partir de là, plusieurs possibilités pour le franchissement des remparts, compte tenu du fait que le point d'arrivée sera le sommet du Palatin :

- Une entrée par la *porta Rauduscula*na (branche de droite, en regardant la carte, de la *uia Ostiensis*) : la *uia Ostiensis* conduit aux *curiae ueteres*. On oblique à gauche, sur la *uia Sacra*, jusqu'au temple de Jupiter *Stator*, d'où l'on gravit, par le *cliuus Victoriae*, la pente du Palatin. Cybèle fut entreposée, pendant la construction de son temple, dans le sanctuaire de la Victoire : l'emprunt de ce *cliuus* paraît ainsi justifié.
- Une entrée par la *porta Trigemina* (branche de gauche de la *uia Ostiensis*) : elle suppose qu'on contourne l'Aventin par l'extérieur jusqu'au Tibre, qu'on atteint à la hauteur du bois de Stimula. On longe le fleuve jusqu'à la *porta Trigemina* qui ouvre la muraille servienne. On entre alors dans Rome. Pour accéder au Palatin, on peut traverser le Vélabre par le *uicus Tuscus*, qui contourne le Palatin, puisqu'il est hors de question de faire escalader au char de Cybèle les *Scalae Caci*, longue volée de marches qui conduit au sommet de la colline... droit, d'ailleurs, au temple futur de la Mère des Dieux. On tourne donc franchement à droite, au niveau de la statue de Vertumne, et la *Noua Via* conduit en deux coudes jusqu'au même *cliuus Victoriae*.

Münster, Aschendorff, 1965, p. 192 ; Franz Bömer, « Kybele in Rom », *MDAI*, 71, 1964, p. 130-151, dont j'ai adopté la proposition pour ce qui est de la date d'introduction du rite ; Michael von Albrecht, « Claudia Quinta bei Silius Italicus und Ovid », *AU*, 11, 1, 1958, p. 76-95.

20 Le tombeau des Scipions se dresse sur la *uia Appia*, hors la porte Capène. Serait-il possible que Scipion Nasica, celui qui « reçut Cybèle » (*fast.*, IV, 347 : *Nasica accepit*) ait possédé une propriété dans ces parages, où s'accomplit la théoxénie qu'on suppose parfois ? Le *rite hospitio* de Tite-Live y invite en effet. Ovide, du reste, atteste que le voyage se fit en deux étapes.

Mais peut-on imaginer que la déesse eût été expédiée droit au Palatin, sans avoir été saluée d'abord par les autorités de Rome, dont Scipion Nasica n'avait été que le délégué ? L'arrivée de Cybèle n'était pas un acte purement religieux, mais un geste politique, ayant nécessité l'envoi d'ambassadeurs chargés de négociations avec le roi Attale de Pergame. Elle était motivée par l'urgence d'assurer à Rome une protection divine, symboliquement demandée au pays troyen d'où était venu le grand ancêtre de la race, Énée[21]. Un hôte divin, surtout salvateur, doit tout de même être accueilli à l'endroit le plus prestigieux de Rome, et non traverser des faubourgs sans gloire. On voit mal un cheminement par le Vélabre, suivi d'une montée presque furtive par les étroits chemins qui gravissent la colline. D'autant qu'il y a du monde !

Selon Ovide, tout le Sénat, tout l'ordre équestre, tout le peuple, outre matrones et Vestales, sont allés à Ostie.

Quelque invraisemblance, tout de même, ressort de la relation que fait Ovide des événements : son *Nasica accepit*, au terme de la glorieuse marche de Claudia en tête du cortège, suggère que Scipion n'est pas allé à Ostie, mais a attendu la déesse à la porte Capène – ou plutôt, nous l'avons vu, à l'une des portes qui ouvrent sur la route d'Ostie. Il était donc resté seul à Rome, pendant que le Sénat se rendait au port ? Pour quelle raison ? Mais s'il était à Ostie, que n'avait-il réceptionné l'idole sur place ! De plus, l'idée que les trois cents sénateurs auraient franchi à pied la distance Rome-Ostie (dans les 28 km, et le même chiffrage au retour) laisse un peu perplexe. C'est vrai, d'ailleurs, aussi, pour les malheureuses matrones !

Selon Tite-Live, Scipion seul a fait le voyage – accompagné, tout de même, on l'imagine, d'une escorte, peut-être d'une délégation de magistrats ou de prêtres, d'appariteurs, etc. –, ainsi que « les plus nobles des matrones ». On se rattrape, à Rome : la foule du peuple va au-devant de Cybèle, et son chemin dans la Ville, avant la montée au Palatin, se fait entre les nuages d'encens et de parfums qui s'échappent, devant chaque maison, des foyers et des encensoirs.

On croira sans peine que Rome entière ne pouvait s'entasser sur les chemins étroits qui montaient au Palatin. Peut-être le cortège se disloqua-t-il au Forum, et seules les autorités accompagnèrent-elles la déesse jusqu'au bout ?

En pareil cas, c'est le *uicus Iugarius* qui s'impose, jusqu'à la Voie Sacrée. Il débouche sur le Forum, après avoir longé le pied du Capitole et les vénérables temples de la Fortune servienne et de *Mater Matuta*. Pour l'emprunter, il faut

21 Il est remarquable qu'on fût allé chercher précisément Cybèle en pays troyen. Virgile lui fera offrir à Énée le bois d'où il tirera les nefs qui permettront sa fuite (*Aen.*, IX, 80 *sq.*) À ce titre, la Phrygienne, protectrice du peuple romain avant même l'aube de son histoire, n'arrivait pas en étrangère, mais rejoignait, sur le Palatin, les plus anciens vestiges de la fondation de l'*Vrbs* romuléenne.

traverser le Forum Boarium et s'approcher de la muraille de Servius, jusqu'à la *porta Carmentalis*. Le *uicus* prend à droite avant cette porte.

De l'autre côté de la porte Carmentale, le Forum Holitorium... et le temple de Junon *Sospita*.

Avant d'exprimer la conclusion à laquelle nous sommes presque parvenue, il faut examiner encore l'autre possibilité, que suggère le texte d'Ovide : Cybèle put aussi arriver... par le Tibre. Peu probable en soi, mais c'est pourtant ce que dit le poète : le navire s'embourbe à Ostie, alors qu'il remonte déjà le Tibre, incapable d'affronter le courant du fleuve, en dépit des efforts de ceux qui tentent de le haler (*Obuius ad Tusci fluminis ora uenit... Sedula fune uiri contento brachia lassant... Vix subit aduersas hospita nauis aquas... Sedit limoso pressa carina uado*). Claudia saisit alors le câble et, inspirée par la déesse en une sorte d'ordalie, va tirer le navire sur le Tibre. Car c'est bien la corde du navire que Claudia saisit d'abord (*fast.*, IV, 325 : *exiguo funem conamine traxit*) ; toujours la même corde qu'on enroule, en guise d'amarre, au tronc d'un chêne, à l'endroit qu'on nomme *Tiberina Atria*. C'est la poupe qu'on couronne (v. 335 : *ante coronarunt puppem*) au moment de baigner la déesse dans les eaux de l'Almo. Après tous ces rites de purification, Cybèle est accueillie à la porte de la Ville par Scipion Nasica.

Depuis le fleuve, on l'a transférée, bien évidemment, sur un char, ce que dit en propres termes le bon sens d'Ovide, qui s'est fort bien imaginé la cérémonie : *ipsa sedens plaustro* (IV, 345). Mais jusqu'aux portes de Rome, Cybèle a voyagé par mer.

Nous admettrons toutefois, pour concilier quelque peu nos deux récits, que depuis la halte au confluent du Tibre et de l'Almo, Cybèle a été transférée du navire sur un char tiré par des génisses couronnées de fleurs. Le *Claudia praecedit* induit, en effet, une marche à pied. Sans doute est-ce sur ce parcours réduit que les matrones se passèrent l'idole de main en main, puisque le poète a mené son navire jusque-là.

J'aurais grande envie de pousser le mien jusqu'au niveau des *Naualia*[22], puis jusqu'à la porte Flumentane et à la Carmentale[23]. Mais Cybèle accosterait alors directement sur le Forum Holitorium. Cela servirait trop bien mon propos, et l'on crierait au parti pris.

22 Un illustre précédent est constitué par l'arrivée d'Esculape, en 291 av. J.-C., venu par bateau jusqu'à l'île Tibérine... en face, exactement, du Forum Holitorium. *Cf.* Ov., *met.*, XV, 622-744, dont 742-744 : le dieu-serpent quitte le navire (*de Latia pinu*) pour l'île du Tibre, et lui aussi vient apporter le salut à la Ville (*aduenitque salutifer Vrbi*). Le parallélisme est frappant.

23 Le *portus Tiberinus*, port commercial de la première Rome, « occupait la zone située entre les trois temples du Forum Holitorium (S. Nicolà in Carcere) et le temple de Portunus » (Filippo Coarelli, *Guide archéologique*, *op. cit.*, p. 215).

Je me contenterai donc d'un passage par le *uicus Iugarius*, depuis l'intérieur du mur servien[24], et ne ferai que faire frôler à mon char la porte Carmentale. Nous sommes, de toute façon, à proximité immédiate du Forum Holitorium, où s'élèvera dix ans après le temple de Junon *Sospita*. Rien d'étonnant qu'on eût fait passer Cybèle par là : elle venait pour sauver Rome, le temple de l'Espérance était à cet endroit, voué en 256, pendant la première guerre punique[25]... et l'on installera là, dix ans après, une autre « Salvatrice », la *Sospita*. Un ensemble, à mon sens, très cohérent.

Je me demande, du reste, si toute cette zone tibérine n'aurait pas été vouée aux divinités venues d'ailleurs et porteuses de Salut (*Sospita*, Esculape, *Spes*, *Fortuna*, *Mater Matuta*, peut-être Cybèle, et, sur le Forum voisin, au Grand Autel, Hercule, lui aussi un « sauveur »).

Ferai-je un pas de trop vers cette porte et ce temple ?

Sous l'église San Nicolà in Carcere gisent, en effet, trois sanctuaires
66 républicains, tous trois *mitoyens* bien que d'époque différente. On attribue généralement l'un d'entre eux à *Spes*, le second à Junon *Sospita*, et le troisième... On trouve souvent sur les plans et les cartes un point d'interrogation[26]. Diverses identifications ont été proposées pour ce dernier temple, et l'on retient à présent le sanctuaire dédié à Janus, en 260, par C. Duilius[27].

Je ferai remarquer, toutefois, que ce temple n'a jamais été signalé comme *contigu* à un autre bâtiment, et que les temples du Forum Holitorium le sont.

D'autre part, ce temple ne devait pas avoir laissé de restes identifiables déjà à l'époque d'Ovide, puisque le poète demande au dieu comment il se fait qu'on ne l'honore qu'en un seul des nombreux passages dédiés à Janus :

---

24 Dans l'incertitude où nous sommes sur l'existence de la muraille servienne jusqu'au Tibre lui-même, nous pouvons aussi supposer une entrée par la porte Carmentale, directement sur le vicus Iugarius.

25 Cic., *leg.*, II, 28 ; *nat. deor.*, III, 47 ; Tac., *ann.*, II, 49.

26 G. Lugli, *Roma antica, op. cit.*, p. 561-562, qui estime que la date du temple dorique peut être postérieure à l'incendie de 213. Cybèle entre à Rome en 204, *Spes* reçoit son temple, dédié par Atilius Calatinus, en 254, Junon *Sospita* en 194. Lire A. Degrassi, « Area sacra di S. Omobono. III. I nomi dei dedicanti del monumento quadrangolare », *BCAR*, 79, 1963-1964 (paru en 1966), p. 91-93. Le temple de la déesse était, à Pergame, *prope murum* « près du rempart ». Peut-on imaginer qu'un scrupule bien romain se fût efforcé de reproduire pour l'hôte de Rome les conditions cultuelles auxquelles elle était habituée dans son pays d'origine ? On recrée pour elle le *moretum*, mélange d'herbes pilées et de fromage, qui était sa nourriture pergaméenne, les *mutitationes* (invitations réciproques), le sacerdoce des Galles, le couple phrygien, la quête de menue monnaie par exemple (Ov., *fast.*, IV, 350-372).

27 Agnès Rouveret, dans son édition de Pline, *Histoire naturelle*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1981, le situe, d'après les sources anciennes, « immédiatement à côté du temple d'Apollon Sosien » (*nat.*, III, 27, p. 151, n. 2).

Cum tot sint iani cur stas sacratus in uno
Hic ubi iuncta foris templa duobus habes[28] ?

Il s'agit évidemment du fameux *ianus Quirinus*, le temple aux portes plus souvent ouvertes que fermées, *in imo Argileto*, à la jonction entre le Forum républicain et celui de César. Si un autre sanctuaire eût encore existé de son temps au Forum Holitorium, Ovide ne se fût peut-être pas exprimé de cette façon. D'ailleurs, le fait même qu'Auguste ait commencé à reconstruire le temple du dieu situé hors la Ville, montre bien qu'il était en ruines.

Ce temple, que les anciens situaient *apud Forum Holitorium*[29], *ad theatrum Marcelli*[30], ou *extra portam Carmentalem*[31] fut longtemps considéré comme ayant été l'édifice dont subsiste le parvis, jouxtant le temple d'Apollon Sosianus. Il se trouve effectivement au nord du théâtre de Marcellus, tandis que nos trois temples se trouvent à l'est. Remarquons toutefois qu'une localisation du temple de Janus près de celui d'Apollon Sosianus justifierait mieux le *ad theatrum Marcelli*, tandis que le troisième des temples de San Nicolà in Carcere est plus éloigné du théâtre, lui tourne le dos, et serait à définir plutôt par sa proximité avec le mur servien. *Près du* Forum, ou : *au* Forum ? La différence est à prendre en compte. Le temple de Janus que reconstruisit Tibère après le vieux Duilius est, selon la traduction courante, « près du Forum Holitorium ». Or, notre temple inconnu se trouve *in Foro*

28 *Fast.*, I, 257-258. Rencontre amusante, le temple de Janus, au bord du Tibre, et celui de Cybèle, dans ces parages, furent tous deux reconstruits par Tibère en 17 apr. J.-C. (G. Lugli, *op. cit.*, p. 584 pour Cybèle, Agnès Rouveret pour Janus, Pline, *nat.*, III, éd. cit., p. 151).

29 Tac., *ann.*, II, 49. *Isdem temporibus deum aedis uetustate aut igni abolitas coeptasque ab Augusto dedicauit, Libero Liberaeque et Cereri iuxta circum maximum, quam A. Postumius dictator uouerat, eodemque in loco aedem Florae ab Lucio et Marco Publiciis aedilibus constitutam, et Iano templum quod apud Forum Holitorium C. Duilius struxerat, qui primus rem Romanam prospere mari gessit triumphumque nauale de Poenis meruit. Spei aedes a Germanico sacratur : hanc A. Atilius uouerat eodem bello.* Il me semble que, là aussi, une mitoyenneté entre les deux temples de *Spes* et de Janus aurait été signalée par Tacite, quand il passe de l'un à l'autre, du fait même qu'ils furent voués en même temps. Si les deux temples sont voisins, dans son texte, c'est, je crois, parce qu'ils furent voués dans la même guerre, par Duilius pour l'un et par Atilius (Régulus) pour l'autre, en même temps que l'oncle et le neveu les reconstruisaient au même moment.

30 *CIL*, I², p. 217 (Fasti Allifani), p. 240 (Fasti Vallenses), p. 245 (Fasti Amiternini).

31 Fest., p. 358, 3 L. C'est là que se réunit le Sénat, pour permettre le départ de l'expédition désastreuse des trois cent six Fabius. Mais le temple n'existait pas encore cette année-là (480). Festus fut peut-être amené à cette erreur par l'exigence d'une sortie des *Fabii* par la porte Carmentale, dont le passage (*ianus*) de droite était considéré comme maudit (*cf.* Ov., *fast.*, II, 201-204 ; Fest., p. 450, 8 L., rappelle son nom de *Scelerata*). Mais Tite-Live (II, 48-50) montre bien que le départ des *Fabii* se déroula sur deux jours : le premier consacré à la séance du Sénat et à la proposition de leur chef – ils assumeront seuls la guerre ; le second à la réunion des 306 *Fabii* et à leur départ. Il n'est nul besoin, alors, que le Sénat se fût réuni la veille hors de la ville et de la *porta Carmentalis*.

Holitorio, « *dans* le Forum Holitorium », et pour en désigner l'emplacement, on utiliserait, plutôt que *apud* et l'accusatif, *in* et l'ablatif. L'argument n'est pas prégnant, eu égard aux habitudes grammaticales de Tacite ? Je le retiendrai néanmoins.

Assemblons les dernières pièces du puzzle.

Le temple de Cybèle est contigu, *conterminata*, dit Ovide, à celui de *Sospita*.

Le cortège qui amenait Cybèle à Rome passa peut-être dans les parages en 204 av. J.-C.

Il existe au Forum Holitorium trois temples *contigus*, dont l'un passe pour être celui de *Sospita*, et dont on n'a pas identifié formellement le temple qui lui est mitoyen.

Serait-ce celui que nous cherchons ?... Remplacer un point d'interrogation par le nom de Cybèle n'est qu'une idée en l'air. Mais c'est une idée. Elle aurait, en tout cas, le mérite de justifier au mieux l'assertion d'Ovide puisque *Sospita* et Cybèle seraient ainsi parfaitement *conterminatae*.

Trop audacieux, un temple ? Je me contenterai d'un monument quelconque attestant l'arrivée de Cybèle en terre italienne. Quand elle sera installée en haut du Palatin, son temple surplombera exactement les trois temples d'en bas. C'est encore un indice[32].

Nous y ajouterions des inscriptions et des reliefs qui commémorent l'arrivée du navire de Cybèle et le miracle de Claudia Quinta, découverts précisément au pied de l'Aventin : *in ripa Tiberis, sub Auentino*, écrit Hermann Dessau pour le relief représentant Claudia tirant la nef de Cybèle gravée dans le marbre, qu'on voit aujourd'hui au Musée du Capitole[33]. L'inscription porte NAVISALVIA, soit « la Salvatrice de navire », soit « le Navire Sauveur ». Encore cette idée de salut, dans des parages proches du Tibre, proches du temple de la *Sospita*, qui assure le salut... Est-ce cette zone qu'on appelait *campus Matris Deum* ? Il en existait une, en tout cas, dans ces parages, et qu'on imagine un bâtiment dédié à Cybèle, Mère des Dieux, en un secteur nommément associé à Cybèle de par les découvertes qu'on y fit, n'a rien qui doive étonner, bien au contraire.

---

32 En ce cas, on peut imaginer – encore l'imagination – que les matrones, chaque année, pouvaient descendre le bétyle « incarnant » Cybèle par l'escalier de Cacus, qui s'achève au Forum Holitorium, et là, l'installer sur son char, peut-être entreposé dans « notre » temple de Cybèle. Je n'ose aller jusqu'à l'hypothèse qu'il en fut de même pour la montée de l'idole au Palatin, en 204 (le char laissé au Forum, où sera construit le temple, et l'idole montée directement, de main en main, par les *Scalae Caci* jusqu'au temple de la Victoire, où elle attendit l'achèvement du sien ?) mais après tout...

33 *ILS*, 4096-4098 = *CIL*, VI, 492-493.

Toujours est-il que la cérémonie de la *lauatio*, qui emportait chaque année – jusqu'en 389 apr. J.-C. – pour le nettoyage rituel dans l'Almo, la déesse et ses ustensiles, devait bien réunir quelque part les matrones qui allaient y procéder. Pourquoi pas au lieu où la déesse était entrée dans Rome pour la première fois ? Le conservatisme romain dut se plaire à reconstituer le trajet Almo-Rome en sens inverse.

Mieux vaut déplacer un temple que violer les textes : ils existent, et cette existence, quand bien même elle bousculerait nos certitudes, mérite considération. Si elle est pure chimère, mon hypothèse aura tenté du moins de mettre d'accord Tite-Live et Ovide ; et surtout, de laver ce dernier de tout soupçon d'inconséquence.

LA POLÉMIQUE ANTI-PAÏENNE AU LIVRE I DU *CONTRE SYMMAQUE* DE PRUDENCE

René Martin

On ne présentera pas ici le *Contre Symmaque* (*Contra Symmachum*), ce poème en deux livres que Prudence écrivit en 402 ou 403, et dont la publication constitua l'ultime épisode connu de ce qu'on appelle « l'affaire de l'autel de la Victoire ». Rappelons simplement que seul le livre II du poème est, spécifiquement, consacré à cette retentissante « affaire » (dont les protagonistes avaient été l'évêque de Milan Ambroise et le préfet Symmaque, l'un des *leaders* du « parti païen »), tandis que le livre I consiste pour l'essentiel en une virulente offensive contre les divinités et les cultes du paganisme, menée dans un esprit qui avait été au III[e] siècle celui des grands apologistes chrétiens que furent Tertullien, Arnobe et Lactance. C'est la conduite de cette offensive que nous nous proposons d'étudier ici, et cette étude se divisera en trois parties.

LA PHILOSOPHIE DU POLYTHÉISME, OU LE *DE NATURA DEORUM* DE PRUDENCE

Commençons par rappeler quelques points trop connus pour avoir besoin d'être référencés.

L'un des premiers problèmes qui s'étaient posés aux chrétiens était de fournir une lecture doctrinale de cette théologie « plurielle » ou « pluraliste » qu'on appelle le polythéisme. Une première attitude avait consisté à ramener celui-ci à l'idolâtrie, autrement dit à considérer que les dieux et les déesses s'identifiaient purement et simplement à leurs « idoles », c'est-à-dire à leurs représentations figurées : c'était la conception professée en la matière par la Bible, et elle fut très vite reprise à son compte par la primitive Église. Mais il s'agissait là d'une critique quelque peu simpliste, que les païens éclairés avaient beau jeu de réfuter en rappelant que l'image (peinte ou sculptée)

n'était que le symbole, le signe tangible d'une puissance supérieure, et qu'il ne fallait pas, en l'occurrence, confondre ce que nous appellerions le signifiant et le signifié.

Aussi la critique chrétienne devait-elle s'infléchir dans deux autres directions, que l'on voit d'ailleurs parfois coexister, d'une manière assez peu cohérente, avec celle qui vient d'être signalée. La première consistait à dire que les dieux, loin de s'identifier à leurs figurations, avaient bel et bien une existence réelle, mais que leur véritable nature était celle de « démons » au sens péjoratif du terme. On sait d'ailleurs que beaucoup de païens cultivés professaient eux-mêmes, dans le cadre de la théologie dite « hénothéiste », que les dieux du panthéon gréco-romain étaient des « démons », c'est-à-dire des êtres intermédiaires entre les hommes et le Dieu unique auxquels ils croyaient volontiers ; il y avait donc à cet égard une similitude entre chrétiens et païens éclairés, à ceci près que les premiers affectaient les « démons » d'un coefficient négatif, voyant en eux les anges « déchus » de la mythologie judéo-chrétienne, et les seconds d'un coefficient positif – ce qui rendait toute conciliation et même tout dialogue impossibles.

À côté de cette interprétation en apparaît une autre, qui procédait directement de la pensée hellénique elle-même. Elle consistait à reprendre l'explication qu'avait jadis donnée Évhémère de la mythologie et qui avait elle aussi la faveur de bien des païens éclairés : les dieux étaient (ou plus exactement avaient été) des hommes, généralement des souverains, vivant aux premiers temps de l'histoire humaine, et ultérieurement considérés comme des êtres divins en reconnaissance des bienfaits dont ils étaient crédités. Ce recours à l'évhémérisme (ou plus exactement à une lecture péjorative de cette doctrine) représenta un tournant capital dans l'évolution de la pensée chrétienne concernant le polythéisme, dans la mesure où elle permit aux chrétiens de se présenter comme les authentiques héritiers de la sagesse grecque. Prudence, pour sa part, ne reprend pas à son compte la première de ces trois conceptions. Mais on constate que chez lui coexistent trois lectures du polythéisme.

La lecture issue de l'évhémérisme, consistant à voir dans les prétendus dieux de simples mortels divinisés par la naïveté des peuples primitifs, occupe de loin la place la plus importante, du vers 42 au vers 244. Sont successivement rangés dans cette catégorie Saturne (42-58), Jupiter (59-83), Mercure (84-101), Priape (102-115), Hercule (116-121), Bacchus (122-144), auxquels Prudence ajoute, après dix-neuf vers de transition, Mars et Vénus (164-181), puis une fournée de divinités diverses, telles que Junon, Pallas, Cybèle, Vesta, Tros, Italus, Janus et Picus (182-244), avant de leur adjoindre, aux vers 245-

278, deux personnages historiques « modernes » bénéficiaires de l'apothéose, Auguste et Livie, ainsi qu'Antinoüs, le mignon de l'empereur Hadrien.

Plusieurs divinités sont présentées comme n'étant autres que des éléments naturels divinisés, à savoir Neptune, Vulcain, les Nymphes, les Dryades et les Napées (297-308), et naturellement le Soleil – soit qu'il s'agisse d'Apollon, soit qu'il s'agisse du *Sol inuictus* vénéré par le paganisme tardif (309-353).

Enfin, deux divinités ont droit à un traitement spécial, consistant à voir en elles non pas des humains divinisés, mais d'authentiques démons infernaux, à savoir Proserpine (354-378), assimilée à Hécate, et son époux « le terrifiant Pluton » (379-407).

La question qui se pose ici est de savoir selon quels critères Prudence a réparti les dieux et déesses dans chacune des trois catégories : anciens souverains ou grands personnages divinisés, éléments naturels, êtres démoniaques (ou infernaux). À cette question lui-même n'apporte pas de réponse : il ne théorise pas sa démarche, qui demeure à l'évidence empirique et fondée sur des considérations très simples. Sont cataloguées comme démons au sens le plus péjoratif du terme deux divinités liées aux ténèbres et à la mort. Sont rangés parmi les éléments naturels divinisés les dieux et déesses qui sont explicitement rattachés, dans la mythologie, à tel ou tel élément. Tous les autres sont rassemblés, en vrac pourrait-on dire, dans la catégorie des anciens mortels promus au statut divin. On ne peut donc parler d'une véritable réflexion de Prudence sur le problème du polythéisme et de ses fondements. La structure tripartite de son exposé n'est certes pas absurde, et peut à la rigueur se justifier. Mais cette juxtaposition de lectures diverses demeure sans aucun doute superficielle, et l'on observe que le poète laisse de côté la tendance dominante du paganisme de son temps, à savoir l'hénothéisme syncrétiste, qui était dans l'Antiquité tardive le véritable rival du monothéisme judéo-chrétien. On observe aussi qu'il ne dit presque rien des divinités orientales, notamment Isis et Osiris, dont le culte était peut-être le seul qui fût réellement vivant, mais qu'il n'évoque, vers la fin du livre (comme s'il s'apercevait de son oubli), que par les deux vers 629-630, consacrés aux « grimaces d'Isis pleurant la perte d'Osiris » et à « ses fêtes ridicules avec ses prêtres chauves ». Mais cette lacune n'a pas une grande importance, car il n'aurait sans doute pas eu de mal à les faire entrer dans l'un ou l'autre de ses trois tiroirs.

LA SATIRE DU POLYTHÉISME

On sait que Prudence a été animé par le souci d'illustrer, dans une perspective chrétienne, tous les genres poétiques de la littérature profane, de manière à

constituer un corpus de textes susceptibles de rivaliser avec ceux des grands auteurs classiques, notamment dans les programmes scolaires, où maîtres et élèves, fussent-ils chrétiens, étaient contraints de travailler, faute de mieux, sur des ouvrages d'inspiration profane, voire ouvertement polythéiste. C'est ainsi qu'il illustra, avec un bonheur inégal, la poésie didactique avec l'*Hamartigenia* et l'*Apotheosis*, la poésie lyrique avec le *Cathemerinon* et le *Peristephanon*, la poésie épique avec la *Psychomachia*. Quant au *Contre Symmaque*, s'il procède dans une certaine mesure de l'esprit épique, il constitue surtout la *pars satirica* de l'œuvre symmachienne, et peut être considéré, à ce titre, comme la dernière manifestation de la satire latine, Prudence se faisant ici le disciple de Juvénal, comme il se fait ailleurs celui de Lucrèce, d'Horace et de Virgile. On constate en effet que les prétendus dieux, plus particulièrement ceux qui sont présentés dans la perspective évhéméristе, forment à ses yeux une véritable société, sur laquelle le poète, reprenant implicitement à son compte la formule juvénalienne *indignatio facit uersus*, porte le regard à la fois railleur et scandalisé que Juvénal portait sur la société romaine de son temps. De cette société, on peut distinguer deux aspects complémentaires.

C'est d'abord une société pourrie de vices. Les dieux et les déesses présentés dans la perspective évhéméristе ne sont pas d'anciens bienfaiteurs de l'humanité, mais, tout comme les Romains et surtout les Romaines de la haute société décrits par Juvénal, apparaissent avant tout comme des obsédés sexuels, qui, comme on dit familièrement, « ne pensent qu'à ça », et ne vivent que pour satisfaire des désirs érotiques obsédants. C'est ainsi que Saturne est qualifié de *moechus* (58), Jupiter présenté comme un perpétuel suborneur de femmes, Priape décrit, bien entendu, comme un fornicateur invétéré, Hercule dénoncé en tant que pédéraste, Bacchus en tant que grand maître des orgies, Mars en tant que violeur d'une vierge, tandis que Vénus, telle la Circé de Pétrone, devient sous le calame de Prudence une grande dame qui s'encanaille dans les bras d'un homme du peuple. L'Olympe est donc aux yeux du poète un vaste lupanar, un monde de stupre et de débauches en tout genre, où tout n'est qu'adultères, amours vénales et coucheries. Aussi n'est-il pas étonnant que l'empire de Maxence, l'usurpateur vaincu par Constantin au pont Milvius, présente, dans le passage qui lui est consacré aux vers 467 et suivants, les mêmes caractères : il en est en quelque sorte la réplique contemporaine et visible, et la guerre menée contre lui par Constantin a été une véritable croisade contre le vice, tout comme le *Contre Symmaque* est une croisade littéraire contre une mythologie foncièrement immorale.

C'est ensuite une société où règnent en maîtres mensonge et malhonnêteté, car les grands personnages jadis divinisés apparaissent comme étant non

seulement des débauchés, mais d'authentiques truands, des *mafiosi* serait-on tenté de dire, qui n'ont obtenu leur statut divin que par la fraude et la tricherie. Ainsi voit-on Saturne proposer un marché de dupes aux habitants du Latium, et Jupiter recourant constamment à la ruse et à l'artifice : grand seigneur méchant homme, il achète à prix d'or les faveurs de Danaé, et fait tout bonnement kidnapper le malheureux Ganymède. Mercure fut par excellence l'*artifex scelerum*, un voleur doublé d'un magicien redoutable. Bacchus fut le pillard d'une nation étrangère, sur les dépouilles de laquelle il a assis sa fortune. La divinisation de ces grands personnages ne doit donc rien à leurs mérites, mais doit tout à leur habileté frauduleuse. Constituant ce qu'on pourrait appeler une belle galerie de salauds, ils sont plus répugnants les uns que les autres, et l'honneur rendu à leur mémoire apparaît dès lors comme un hommage au crime et au vice, seuls domaines dans lesquels ils ont excellé.

Un monde entièrement dominé par le sexe et par l'argent : c'était le monde romain vu par Juvénal (et par son probable contemporain Pétrone). C'est le monde des dieux vu par Prudence : il est l'exacte antithèse de l'idéal chrétien, dominé par la double apologie de la pauvreté et de la chasteté. Le polythéisme n'est donc pas seulement incompatible avec le christianisme d'un point de vue théologique ; il l'est aussi d'un point de vue éthique, dans la mesure où toute la mythologie constitue une « défense et illustration », implicite, mais constante, de l'immoralité. La question qui se pose ici, bien entendu, est celle de savoir si cette satire des mythes païens était susceptible d'atteindre le paganisme en tant que religion. On sait que les Anciens (Varron le disait déjà) avaient coutume de distinguer trois théologies, la poétique, la civique (qui seule fondait la religion proprement dite) et la philosophique, radicalement différentes les unes des autres même si l'onomastique divine était la même dans les trois. À leurs yeux, non seulement la mythologie n'était pas la religion, mais, pourrait-on dire avec Paul Veyne, elle en était le contraire. Or la virulente satire des dieux à laquelle Prudence se livre avec un remarquable talent ne s'attaque qu'à la mythologie, et de ce fait laisse intacte la religion.

Le poète sort néanmoins du domaine proprement mythologique lorsqu'il évoque les figures terrifiantes d'Hécate et de Pluton, qui ressortissent aux croyances populaires plutôt qu'aux fables poétiques. La notion qui s'impose ici n'est plus celle d'immoralité ou de malhonnêteté, mais bien celle de cruauté. Certes une certaine forme de cruauté apparaissait déjà chez les humains divinisés de la lecture évhéméristе : cruauté de Jupiter faisant enlever Ganymède de vive force, ou de Mars violant brutalement Rhéa Sylvia. Mais c'est surtout chez les divinités assimilées à des démons que ce comportement prend un aspect terrifiant, de sorte que les développements consacrés à

Hécate et Pluton apparaissent comme le point culminant de l'œuvre. Avec les divinités présentées dans la perspective d'Évhémère, nous étions en quelque sorte dans le registre de la comédie ou du drame bourgeois ; ici Prudence s'élève au registre tragique, en suscitant chez son lecteur un double sentiment de terreur et de pitié et en rappelant notamment, dans les vers 380 et suivants, que les sanglants combats de gladiateurs ne sont autres que des sacrifices humains, offerts à Pluton, alias Orcus, dans ce qu'il appelle « les affreux spectacles des fêtes de l'amphithéâtre » (v. 385 : *amphitheatralis spectacula tristia pompae*), qui font du peuple romain l'égal en sauvagerie des barbares habitants de la Tauride (v. 395). Le paganisme ici n'est plus seulement immoral, il est proprement criminel, il est un terrorisme religieux, faisant des citoyens romains des assassins qui s'ignorent.

LES PAÏENS ET LEUR COMPORTEMENT

Après les dieux, les hommes, précisément. Comment Prudence présente-t-il les adeptes du polythéisme ? Il distingue parmi eux deux catégories.

Tout d'abord, les païens « primitifs » (on serait tenté de dire « préhistoriques », ou « protohistoriques »), c'est-à-dire pour l'essentiel ceux qui, à une époque reculée, ont commis l'erreur fatale de prendre pour des dieux de vulgaires mortels. Il ne les condamne pas à proprement parler, mais voit en eux de pauvres diables, ignorants, naïfs et crédules, qui se sont laissés berner par des personnages sans scrupules, habiles à profiter de leur faiblesse d'esprit : il évoque ainsi leurs *agrestes animos* et leurs *barbara corda* (v. 44), leur *crudus stupor* (v. 73), leur *rusticitas stulta* (v. 80-81), leur *animum diae rationis egenum* (v. 81) ; il voit en eux une *simplex uetustas* (v. 100), et souligne ce qu'il appelle *indocilis fatui ineptia uulgi* (v. 146). Ces antiques populations qui ont en quelque sorte inventé le polythéisme en prenant des gredins paillards pour des dieux sont à ses yeux plus à plaindre qu'à blâmer.

La seconde catégorie est celle des païens « modernes », « historiques », pourrait-on dire, ceux qui ont vécu depuis la fondation de Rome jusqu'à la christianisation de l'Empire, auxquels Prudence consacre les vers 197-270 de son poème. Il s'agit pour lui d'expliquer comment le polythéisme, à l'origine fruit de l'ignorance et de la rusticité des populations primitives, a pu se perpétuer dans les siècles de lumière et de raison. Il y parvient grâce à une magistrale analyse psychologique, en montrant comment les croyances religieuses ont, de génération en génération, imprégné les âmes dès l'enfance, parce qu'elles étaient gravées par l'habitude dans les esprits encore malléables, à tel point qu'ensuite elles ne pouvaient plus être remises en question. On

devenait païen, explique-t-il, par osmose, parce qu'on passait les premières années de sa vie dans un monde pétri de paganisme, et que par là même on s'en imprégnait soi-même, à son insu en quelque sorte. Prudence dénonce ici, en des termes que ne désavouerait pas un adepte moderne de la libre-pensée, l'éducation proprement obscurantiste dont ont été victimes des générations de Romains. Le jeune enfant, écrit-il, « boit l'erreur avec le premier lait » (v. 201-202 : *primo / errorem cum lacte bibit*), il apprend à prier « dans les bras de sa nourrice » (v. 208 : *umeris positus nutricis*), puis, ayant grandi, lorsqu'il sort de chez lui (v. 215 : *domo egrediens*), il ne peut qu'admirer avec stupéfaction (v. 216 : *stupuit*) le faste impressionnant des cérémonies religieuses et tenir pour vrai tout cela qui se fait par l'autorité du Sénat (v. 224 : *uera ratus quaecumque fiant auctore senatu*). Dès lors c'en est fait de lui : façonné par son entourage et son environnement, et prisonnier de l'obscurantisme (v. 244 : *mos tenebrosus*) qui a enchaîné son esprit, il est devenu imperméable aux lumières de la raison.

Très pertinente, on le voit, est l'analyse du rôle joué par le milieu ambiant, qui détermine des comportements plus encore que des croyances. Prudence touche ici l'un des points faibles du paganisme (à moins qu'il ne s'agisse de son point fort !), à savoir qu'il a toujours été, dans sa forme traditionnelle et civique tout au moins, une religion de pratique beaucoup plus que de foi, s'accommodant fort bien du scepticisme le plus total (celui d'un César ou d'un Cicéron), et reposant essentiellement sur l'accomplissement des rites, lequel supposait l'acquisition de véritables réflexes conditionnés. Un païen, pour Prudence, c'est donc quelqu'un qui n'a pas été capable de s'affranchir de comportements quasi automatiques, acquis dès son enfance : c'est quelqu'un qui a conservé ce que nous appellerions l'âge mental d'un enfant, et qui n'est jamais devenu intellectuellement un adulte. Cette analyse avait le mérite de retourner implicitement contre les païens un argument qu'ils avaient longtemps utilisé contre le christianisme, volontiers présenté par eux comme une religion d'ignorants et de bonnes femmes crédules : ce sont leurs propres armes que Prudence retourne ici contre ses adversaires, en présentant l'opposition du paganisme et du christianisme comme celle de l'obscurité et de la lumière, de la crédulité naïve et de la raison. Son discours préfigure de façon étonnamment exacte celui que la philosophie des Lumières tiendra contre le catholicisme, et l'expression *caligantes animas et luce carentes*, qu'il utilise au vers 291, est à cet égard particulièrement nette. Il n'oppose pas une croyance à d'autres croyances, mais l'intelligence à la bêtise et la raison à l'esclavage de l'habitude. Le paganisme apparaît, tout au long de ce développement, comme une sorte de cachot intellectuel, où l'esprit enchaîné est privé de liberté. C'est

donc avec la libre pensée que (paradoxalement peut-être) commence pour lui le christianisme. Passer du polythéisme à la religion du Christ, c'est d'abord se mettre debout, car les païens sont *sub religione iacentes* (v. 282) : Prudence ici rejoint le Lucrèce du premier « éloge d'Épicure », et cela nous rappelle que les païens dévots mettaient volontiers épicuriens et chrétiens « dans le même sac ».

Il reste que dans l'Empire théodosien les païens ont cessé d'être majoritaires : ils ne sont plus que quelques survivants, et ce sont ces païens « contemporains » que Prudence évoque aux vers 598 et suivants, en les qualifiant de *pauci* et de *deficiens caterua*, et en soulignant ce qu'a de dérisoire l'*infirma minoris / uox... numeri* (v. 606-607). On observera que Prudence ne fulmine pas contre eux, et les regarde plutôt avec une pitié condescendante : ne représentant qu'eux-mêmes, réprouvés par le peuple, ils n'ont plus que le droit de se taire (v. 607 : *silescat*). C'est que l'ancienne majorité est devenue la minorité. Et la nouvelle majorité, par la voix, très ferme celle-là, de Prudence, lui fait sentir que les choses sont irréversibles, et que c'en est fini, à jamais, des vieilles religions.

Car il faut bien voir que, pour Prudence, le paganisme contemporain pose d'abord un problème politique. Métaphoriquement assimilé à un orage menaçant qui obscurcit le ciel de Rome (v. 419-424), il est également comparé aux Barbares numides vaincus par Marius et aux conjurés de Catilina défaits par Cicéron (v. 524-529). Il est donc considéré comme un ennemi public qui doit être traité comme tel, et c'est, souligne le poète, le grand mérite de Théodose que de s'y être employé, en chassant de Rome *multos Catilinas* (v. 529) – des Catilinas autrement plus dangereux que le vrai, car ce qu'ils préparaient, « ce n'étaient pas des incendies pour les maisons ni des poignards pour les sénateurs, mais le noir Tartare pour les âmes » (v. 530-531) : le poète fait ici allusion aux édits de 391 et de 392 interdisant les cultes païens. Pour cette survivance des âges obscurs qu'est le paganisme, la tolérance n'est donc pas de mise, et le paganisme doit être extirpé.

Mais, soulignons-le en terminant, il ne saurait pour autant être question de persécutions : Prudence insiste, aux vers 616 et suivants, sur le fait que l'adhésion au paganisme ne prive personne, dans la Rome devenue chrétienne, des récompenses et des honneurs dus aux *meritis terrestribus*, car les affaires de ce monde doivent demeurer indépendantes de celles du ciel (v. 620-621). L'intolérance religieuse n'exclut donc pas un authentique libéralisme politique, et c'est cette union du libéralisme et de la fermeté qui fait de Théodose, aux yeux de Prudence, ce qu'il appelle au vers 618 un *dux bonus*.

BRÈVES RÉFLEXIONS SUR LA FORTUNE DANS LES POÈMES OFFICIELS DE CLAUDIEN

Vincent Zarini

Si le pesant appareil mythologique qui étaie les éloges ou les invectives de Claudien n'est pas très intéressant pour le lecteur moderne, il est en revanche, dans les relations que le poète établit entre les puissances supérieures et les hommes, un autre aspect que nous voudrions examiner ici avec quelque attention, en hommage au Professeur Jacqueline Champeaux : il s'agit du destin et de la Fortune. Étudiés dans une ancienne dissertation américaine, à peu près introuvable en France, celle de L.K. Born (Washington D.C., 1939), qui s'attache du reste surtout au *fatum*, ces deux concepts sont volontiers liés chez Claudien qui, comme son contemporain Ammien Marcellin, oriental d'origine lui aussi, ne semble pas faire toujours nettement le départ entre eux[1]. Cela pourrait peut-être s'expliquer (outre le fait qu'un poète n'est pas un philosophe ni un théologien) en admettant que, si la Fortune est identifiée à un hasard souvent capricieux, mais dont seul un providentialisme rigoureux songerait à nier totalement l'existence, la notion de destin suppose une volonté expresse qui relève du divin, même impénétrable à l'esprit humain. Or Claudien, apparemment, ne sait pas toujours très bien à quels dieux se vouer ; en tout cas, les dieux de ses poèmes semblent plus pâles que la divinité qu'il reconnaît par exemple aux maîtres de l'Empire. Dans ces conditions, le destin chez Claudien ne peut pas avoir le même sens que dans l'épopée

1 Voir P.-M. Camus, *Ammien Marcellin*, Paris, Les Belles Lettres, 1967, p. 186 ; R.C. Blockley, *Ammianus Marcellinus*, Bruxelles, Latomus, 1975, p. 168-176. Ces concepts ont suscité une énorme bibliographie ; outre les travaux fameux de J. Champeaux sur la Fortune à Rome à la haute époque, on pourra consulter, pour leur aspect synthétique et leur extension chronologique, les articles « *Fortuna* » d'I. Kajanto et « *Fatum* » d'H.-O. Schröder dans le *R.A.C.* (respectivement aux vol. 8, 1972, col. 182-197 et 7, 1969, col. 525-636), ainsi que l'ouvrage collectif édité par Y. Foehr-Janssens et E. Métry, *La Fortune. Thèmes, représentations, discours*, Genève, Droz, 2003.

homérique, ou dans la tragédie grecque ; détaché en pratique d'une *véritable* volonté divine, il se rapproche plus ou moins nettement d'une Fortune que notre auteur conçoit de façon assez complexe, quoiqu'il invoque trois fois plus le premier que la seconde.

Soulignons d'abord l'importance de cette notion très ancienne, qui connaît un regain de faveur au IV^e^ siècle[2], chez le poète : s'il est prêt à admettre l'origine astrale du sort (*Ruf. I*, 142-143 ; *6 C. H.*, 18-21), pour lui, la Fortune (ou le destin) ne joue son rôle que sur la terre des hommes. Aux Enfers, dit-il sans grande originalité, chacun est égal aux yeux du juge Minos ; le roi et le plébéien se coudoient dans le même dénuement (*Ruf. II*, 474-476). Mais parmi les vivants, le pouvoir de la Fortune est grand, si grand que c'est elle qui donne aux hommes leurs gouvernants[3]. Théodose envisage l'hypothèse d'école où la Fortune aurait assis Honorius sur le trône des Parthes (*4 C. H.*, 214), et, dans la réalité des faits, la régence de Stilicon fait honneur au choix de cette même Fortune (*Epithal.*, 328), qui désigne au départ ceux que leur mérite reconduira plus tard dans leurs fonctions (*M. Th.*, 144-147). Il faut donc ici nuancer légèrement l'image que donne par ailleurs Claudien des critères de sélection des maîtres de l'Empire d'Occident : certes, la valeur personnelle est prise en compte, mais il semble falloir aussi faire à l'origine la part du contingent, car le mérite ne saurait se révéler qu'à l'usage, et le choix d'un administrateur a toujours quelque chose du coup de dés. Disons cependant qu'en Occident, le coup de dés se révèle heureux, et en Orient malheureux : ici les gouvernants, une fois désignés, donnent carrière à leurs qualités, là à leurs vices. Mais au départ, la Fortune joue son rôle, soit qu'elle ramène Honorius vainqueur à Rome en 403 (*6 C. H.*, 1-5)[4], soit qu'elle se montre plus ou moins favorable à telle ou telle partie de l'Empire.

Car la Fortune (ou le destin) peut prendre bien des visages chez Claudien. Souvent elle paraît de prime abord malveillante ; elle serait l'*atychia* ou même

2 Voir P.-M. Camus, *Ammien Marcellin*, *op. cit.*, p. 176-177.

3 Cette idée est alors très répandue. Pour l'*Histoire Auguste*, la Fortune est une force supérieure qui fait les empereurs (*Vie d'Héliogabale*, 34, 4) ; pour Pacatus, le choix (excellent) des ministres de Théodose provient autant de la Fortune que de la sagesse du prince (*Pan. Lat.*, XII, 15, 2-3). Pour Synésius, Arcadius doit à la Fortune l'Empire que son père devait à son mérite (*Discours sur la Royauté*, ch. 4-5). On voit que depuis l'époque hellénistique, la *tyché* n'a rien perdu de sa faveur en politique.

4 Sur cette *Fortuna redux*, voir S. Döpp, *Zeitgeschichte in den Dichtungen Claudians*, Wiesbaden, Steiner, 1980, p. 232, n. 9 et 10, qui montre qu'elle a été l'objet d'un culte (attesté par des monnaies) jusqu'à Constantin, mais que Claudien, s'il sacrifie ici, comme presque toujours, à la tradition, ne prend pas franchement parti pour le paganisme, dans la mesure où il n'évoque aucune manifestation *cultuelle*. Il n'en reste pas moins que le paganisme *culturel* est très présent dans ce poème, entre autres à travers la forte présence de la notion de Fortune.

la *dystychia* des Grecs. On pensera aussi à Lucain ou à Stace[5]. La majorité des emplois de l'adjectif *fatalis* va dans ce sens. C'est le cas, notamment, au cours des différends qui opposent l'Orient à l'Occident : Rufin est conduit au palais impérial par des destins mauvais (*Ruf. I*, 176-177), qui permettent la ruine rapide d'un Empire patiemment conquis (*Ruf. II*, 49-53) ; le poète se plaint de la jalousie de la Fortune qui, à cause de l'ordre de diviser les troupes donné par Arcadius à Stilicon, empêche le général d'anéantir définitivement les Goths (*Ruf. II*, 194), et il se demande si la mort du seul Rufin peut vraiment venger les milliers de personnes que le sort a laissé celui-ci assassiner (*Ruf. II*, 421-423). De même, lorsque l'eunuque Eutrope accède au consulat, Claudien invective la Fortune joueuse, qui tourne en dérision les affaires humaines (*Eut. I*, 24-25 ; *Eut. II*, praef. 6) ; plus tard, il présentera l'invasion d'Alaric comme un coup du destin (*Get.*, 171 et 271), assimilé à la colère des dieux (*ibid.*, 172). Les v. 43, 61, 271 ou 382 de *Get.* incriminent clairement sa méchanceté.

Du mal cependant peut naître le bien : Théodose avait abattu Maxime lorsque la Fortune suscita un nouveau « tyran », l'usurpateur Eugène ; dès lors, pour éviter de semblables rébellions tandis qu'il se trouvait lui-même à Constantinople, l'empereur fit venir en Italie son fils cadet Honorius, depuis ce jour heureusement régnant sur le « Latium » (*6 C. H.*, 88-89). La Fortune est-elle donc mauvaise, ou poursuit-elle des desseins favorables à l'Occident par-delà ses ruses, comme quand le destin châtra Eutrope (*Eut. I*, 55) ? Cela nous inciterait à penser qu'elle est instable, mais ce n'est le cas que dans certaines conditions bien précises.

Claudien n'a pas répugné à mettre en œuvre dans ses poèmes le *topos* rebattu de la Fortune instable, favorisant puis défavorisant les mêmes hommes[6]. Le sort de Rufin fait partie de ces « grandes et terribles leçons » qu'en sa dixième *Satire* avait déjà données Juvénal en peignant la chute de Séjan :

> Que l'on cesse d'avoir confiance en une situation élevée, que l'on apprenne que la faveur des dieux est instable, et celle des puissances supérieures incertaine... (*Ruf. II*, 440-441).

Eutrope lui aussi éprouve la disgrâce, après s'être hissé au faîte du pouvoir ; rendu à sa condition première d'esclave, exilé, il n'a été que le jouet de la

5 Voir par exemple S. Franchet d'Espèrey, « Le destin dans les épopées de Lucain et de Stace », dans *Visages du destin dans les mythologies*, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 95-104. Les forces infernales à l'œuvre dans la *Thébaïde* semblent, par exemple, avoir laissé des traces nettes dans l'ouverture du *Contre Rufin*, et ces deux poètes sont très appréciés à l'âge théodosien.

6 Sur ce thème, présent chez tous les auteurs marqués par la rhétorique, voir P. Fargues, *Claudien*, Paris, Hachette, 1933, p. 234-236.

Fortune (*Eut. II*, praef. 1-32) ; et l'on sait que le favori de la veille prosterné devant l'autel, face à une foule prête à le lapider, a inspiré à saint Jean Chrysostome une de ses plus belles et célèbres homélies. Gildon a cru devoir choisir l'attentisme, dans son soutien à Rome, mais cela lui vaut le blâme de Théodose (*Gil.*, 249-252). Quant à Alaric, lui qui se préparait à mettre à mal les jeunes Romaines et à spolier leur ville, le voici chassé, privé de ses troupes, ses propres enfants et femmes pris en otage (*Get.*, 83-89). La déesse que l'on révère à Rhamnonte (Némésis) a fait tourner sa roue en sens inverse, ne se contentant plus d'en suivre passivement le mouvement comme à l'accoutumée ; le conquérant est ruiné pour prix de sa démesure, et Rome récupère en un jour tout ce qu'elle avait perdu en trente ans (*Get.*, 631-634). Le chef goth est tombé de son faîte (*6 C. H.*, 131) et, avant de quitter honteusement l'Italie après la bataille de Vérone, il se lamente sur l'instabilité de la Fortune (*6 C. H.*, 267-269). On voit ainsi que tous les *ennemis* de Rome font cette cruelle expérience.

Mais les dés ne sont-ils pas pipés ? On n'ignore pas que la justice revêtait aux yeux de Claudien une importance toute particulière dans le gouvernement du monde, et que s'il avait pu en douter, la chute de Rufin était venue le lui rappeler clairement et lui inspira des vers aussi fameux que topiques (*Ruf. I*, 1-23, sur lesquels on consultera avec profit les éditions commentées de H. L. Levy et de J.-L. Charlet). Détail révélateur : cette réflexion générale étayée par un exemple particulier prenait place au début même de l'*Invective contre Rufin*. C'est dire que, d'entrée de jeu, le sort des ennemis de l'Occident est connu, même si la Fortune, comme l'avait montré Sénèque dans le *De prouidentia* ou Plutarque dans son traité *Sur les délais de la justice divine*, aime à ménager un certain suspens. Et de fait, si elle est impitoyable envers Rufin, Eutrope ou Alaric, elle ne menace jamais *vraiment* les Romains. C'est ainsi qu'en suscitant le « tyran » Eugène, elle appelait, on l'a vu, en réalité le règne béni d'Honorius ; mieux encore, envers les Occidentaux, elle perd en fait son caractère instable. Jamais elle n'a cessé d'accorder ses faveurs à la famille des Anicii, où les honneurs se transmettent presque de père en fils (*P. O.*, 11-13) ; les premières années de Stilicon laissaient déjà présager sa haute fortune actuelle (*Stil. I*, 40-41), et si Manlius Theodorus voit ses descendants accéder à leur tour au consulat, cela sera conforme à l'ordre du destin (*M. Th.*, 339-340). Qu'est-ce donc que la Fortune (ou le destin) chez Claudien ? Les panégyristes créent un monde idéal où les « méchants » sont toujours punis ou joués, les « bons » perpétuellement récompensés ; notre poète souscrit à ce schéma rassurant mais simpliste, et affadit sensiblement ces notions auxquelles les classiques, et même encore l'historien Ammien

Marcellin, étaient si authentiquement sensibles[7], dussent-ils mal les distinguer. Quoi qu'en dise Claudien pour la forme, les voies du destin, telles qu'il les présente, ne sont pas impénétrables (*Get.*, 196-197) ; ou alors elles ne le sont qu'aux Goths, non qu'ils soient plus stupides que d'autres, mais simplement en leur qualité d'ennemis de Rome.

Ni franchement malveillante ni vraiment instable pour les Romains, la Fortune peut même favoriser ouvertement l'Empire d'Occident en la personne de ses chefs ; en effet, un charisme spécial semble leur concilier ses faveurs toutes particulières[8]. Claudien évoque ainsi l'expédition de Marc Aurèle contre les Marcomans, vers 175, au cours de laquelle la Fortune a, par une pluie de feu des plus célèbres ici liée aux vertus de Marc plus qu'aux prières des mages, aidé l'empereur à sauver l'Italie d'un péril comparable à celui que les Goths lui ont fait récemment courir (*6 C. H.*, 339-350). Relevons au passage que les chrétiens ne sont pas crédités de cet épisode, en dépit de ce qu'affirmait déjà Tertullien en *apol.*, 5, 6. Un vieux Goth met Alaric en garde contre Stilicon, qui toujours abat les injustes avec l'assistance de la Fortune (*Get.*, 512-513) ; enfin les soldats qu'Honorius envoie combattre Gildon n'ont cure du mauvais temps qui menace leur traversée :

> Si la tempête et les vents doivent me refuser la Libye, la Fortune de l'empereur me la donnera. (*Gil.*, 503-504).

Plutôt que la *Fortuna Romanorum* à proprement parler, on reconnaît ici de façon très nette le thème de la *Fortuna Augusti*, ou *Fortuna Caesaris*, très liée à la *felicitas*, et attestée dès les origines de l'Empire : « Tu portes César et sa Fortune », disait déjà à un passeur, un jour de tempête, l'instigateur du futur régime impérial[9]. Non contente d'épargner ses caprices aux maîtres de l'Occident, la Fortune, chez Claudien, se met au service des ces « hommes divins »[10]. Alaric semble du reste convaincu, en tant que chef, de posséder lui aussi un pareil charisme : il se croit favorisé par les destins (*Get.*, 540), mais ceux-ci ne font que se jouer de lui par une prédiction trompeuse (*Get.*, 556-557), digne des oracles hérodotéens. L'assistance de la Fortune appartient, en « propriété privée », à l'empereur romain et à ses délégués, et la même remarque vaut pour les *fata* impériaux en *3 C. H.*, 88-89 ou 189-190. Les

7 Voir P.-M. Camus, *Ammien Marcellin*, *op. cit.*, p. 181-184.

8 Cette idée se rencontre parfois aussi chez Ammien : voir *ibid.*, p. 179-181.

9 Voir, après Lucain, V, 577 *sq.*, Florus, II, 13, 37.

10 Cette idée, chère aux rhéteurs (voir Ménandre, p. 376, t. III Spengel), s'unit à la *Fortuna Augusti* spécifiquement romaine, dont parle encore Ammien Marcellin (voir P.-M. Camus, *Ammien Marcellin*, *op. cit.*, p. 177-178). Sur le *Theios anêr*, voir l'étude fameuse de L. Bieler, Darmstadt, W.B.G., 1967 (rééd.).

destins de Rome sont toujours vainqueurs (*Stil. III*, 127-128), et la Ville les affronte vaillamment (*ibid.*, 140).

Ce détournement du sens du destin et de la Fortune, qui consiste à les concilier au souverain sans plus leur reconnaître aucune réversibilité, est d'ailleurs consommé chez Claudien d'une autre manière. La Fortune peut bien récompenser Stilicon de ses victoires sur les Goths en lui accordant le triomphe aux côtés d'Honorius (*6 C. H.*, 578 *sq.*), le poète la réduit parfois à un rôle insignifiant. Probus, dit-il dans son premier panégyrique, « a dompté la Fortune par ses mérites » (*P. O.*, 38-39)[11]. Cette formule assez obscure s'éclaire lorsque l'on considère ce que Claudien déclare ailleurs de l'attitude de Stilicon lors de la guerre contre Gildon, tandis que Mascezel combattait pour lui :

> Que la Fortune n'aille rien s'attribuer ! Qu'elle soit, bien sûr, toujours favorable ; mais nous n'avons pas laissé une seule bataille décider de ce différend, ni engagé toutes nos forces sur un seul coup de dés : au cas où le hasard malheureux aurait eu quelque pouvoir, nos soldats avaient derrière eux d'autres birèmes ; un général d'une autre envergure était tout prêt à venir (*Stil. I*, 363-368).

Laissons de côté la dimension politique du texte, qui semble suggérer qu'on avait reproché à Stilicon de n'avoir pas participé personnellement aux combats en Afrique, mais d'avoir préféré défendre sa position à la cour ; quel rôle la Fortune peut-elle encore jouer dans ces conditions ? Certes, Stilicon a été « l'organisateur de la victoire » ; c'est là ce que veut montrer Claudien. Mais fallait-il pour autant dénier toute fonction au hasard[12] ? On a souvent constaté la « laïcité » objective de Claudien, jusque dans ses développements « religieux », à tout le moins dans ses poèmes politiques et officiels : pour lui, en dehors de l'empereur et de ceux qui l'approchent, en dehors aussi, peut-être, d'un « être suprême », auquel il devait croire, mais qui ne pouvait

11 Voir de même Stat., *Theb.*, II, 178 : *Fortunam uirtute domas.*

12 On assiste ici à une sorte de conclusion du fameux débat où s'opposaient les conceptions qui attribuaient le premier rôle à la Fortune ou au mérite dans l'histoire romaine (voir la préface de Florus ; le *De Fortuna Romanorum* de Plutarque, ch. 1 et 11 surtout ; Ammien à travers P.-M. Camus, *Ammien Marcellin*, *op. cit.*, p. 193-194). Ammien reconnaît aux hommes la possibilité de modifier le destin, de vaincre la Fortune par la valeur ; mais ceux-ci reprennent parfois leurs droits. Il y a donc là un mystère qui tient peut-être à la pensée tout de même religieuse de l'historien et à son fatalisme astral (voir *ibid.*, p. 168-169). – Pour Pacatus (ch. 40), la Fortune a encore son mot à dire dans la lutte de Théodose contre Maxime ; elle est bien une force agissante (voir A. Lippold, « Herrscherideal und Traditionsverbundenheit im Panegyricus des Pacatus », *Historia*, 17, 1968, p. 248). Claudien nous semble beaucoup plus « laïc » : chez lui émerge toujours le panégyriste intéressé d'abord par la *politique*.

apparaître dans une poésie traditionaliste, et donc mythologique, il n'y a pas de *véritables* dieux, que ce soient ces dieux auxquels croyaient les Anciens ou le nouveau Dieu du christianisme. Rien d'étonnant, dès lors, à ce que notre auteur, même lorsqu'il invoque l'assistance des dieux (purement « littéraires »), la Fortune ou le destin (devenus simples *topoi*), se refuse en réalité à dépasser trop nettement le niveau de l'humanité. Apparemment condamnée par le destin, Rome renaît par la *uirtus* de Stilicon (*Get.*, 43), qui plie la Fortune à ses vues (*ibid.*, 435, 513).

« Aide-toi, le ciel t'aidera » : cette morale que F. Burdeau prête aux Panégyristes[13] ne devait pas déplaire à Claudien, après bien des historiens romains. Pour lui, un Théodose a vaincu moins en priant qu'en combattant, et sa célèbre épigramme contre Jacques, maître de la cavalerie trop enclin à faire l'inverse (*carm. min.* L Platnauer = LXXVII Birt), montre assez, s'il en est besoin, combien la perspective de Claudien diffère à cet égard de celle de saint Augustin[14]. Il nous semble que notre poète, tellement à l'aise dans ses vers politiques, l'est beaucoup moins dans le domaine religieux, ce qui se conçoit bien dans un Empire chrétien où les élites païennes n'ont pas toutes disparu. On admet assez volontiers ses hyperboles, mais il a du mal à animer ces dieux ou ces puissances supraterrestres qui sont censés assister les maîtres de l'Empire, et punir ou abuser ses ennemis. « La mythologie n'est plus qu'un voile léger qui recouvre et ennoblit les événements de la vie ordinaire »[15], même si ce choix culturel a un sens en cette époque de transition. Plus encore, nous croyons que le fond de sa pensée est largement « sécularisé », comme il paraît le montrer parfois (ce qui précisément ôte au panégyriste,

13 F. Burdeau, « L'empereur dans les Panégyriques latins », dans *Aspects de l'Empire romain*, Paris, PUF, 1964, p. 33. Cette idée n'est pas étrangère non plus à Ammien Marcellin : voir R.C. Blockley, *Ammianus Marcellinus*, *op. cit.*

14 Sur le *magis orando quam feriendo* de saint Augustin appliqué à la victoire de Théodose à la Rivière Froide, son sens et ses sources, voir Y.-M. Duval, « L'éloge de Théodose dans la *Cité de Dieu* (V, 26, 1). Sa place, son sens et ses sources », *Recherches augustiniennes*, 4, 1966, p. 154-156. L'auteur de ce riche article insiste sur le fait que l'éloge de saint Augustin est d'abord théologique (*ibid.*, p. 175) ; ce qui compte aux yeux du docteur de l'Église est moins la félicité terrestre, dont n'importe qui peut jouir, que la recherche de la félicité céleste et la pureté d'intention (*ibid.*, p. 142-143). On voit comme on est loin des soucis tout politiques de Claudien.

15 G. Boissier, *La Fin du paganisme*, Paris, Hachette, 1891, t. II, p. 276. Pour un examen plus approfondi des positions religieuses de Claudien, voir Al. Cameron, *Claudian. Poetry and Propaganda at the Court of Honorius*, Oxford, Clarendon Press, 1970, p. 189-227, et Cl. Moreschini, « Paganus pervicacissimus », dans W.W. Ehlers, Fr. Felgentreu, St. M. Wheeler, *Aetas Claudianea*, München-Leipzig, K.G. Saur, 2004, p. 57-77. Voir également Claudia Schindler, « Claudians "pagane" Götter », *Gymnasium*, 115, 2008, p. 331-345 (les dieux païens de Claudien sont faibles, à la différence de ses « surhommes », et ne menacent donc pas le christianisme).

dans les questions religieuses, ce ton si convaincu qu'il prend ailleurs), et que ce presque ultime représentant, dans la poésie latine, d'un univers spirituel en déclin, offre beaucoup plus d'intérêt du point de vue profane qu'au plan religieux, si ce n'est pour sa « théologie du pouvoir » – du reste sans grande originalité ni représentativité par rapport à celle de l'Empire chrétien, bien plus forte et effective, mais qui n'avait pas encore le même prestige culturel aux yeux des conservateurs. Claudien « instrumentalise », en fait, la Fortune et le destin.

Il n'en serait que plus intéressant d'étudier la survie de ces anciens concepts jusque chez un poète de cour décidément chrétien comme Corippe (VI^e^ siècle), en passant par les panégyriques versifiés si attachés au paganisme culturel de Sidoine Apollinaire (V^e^ siècle). À cette fin, il faudrait examiner également l'emploi de *fors*, de *casus*, et situer cette problématique dans des perspectives multiples, qui s'additionnent : la poésie, avec l'héritage de l'épopée et de la tragédie ; la rhétorique qui, après avoir exclu de l'éloge les « biens de Fortune » jusqu'au I^er^ siècle de notre ère, leur fait la part belle à partir de la Seconde Sophistique, et voit dès lors dans le destin un moyen de grandissement et un ressort dramatique[16] ; le legs de l'historiographie[17] à des œuvres de circonstance ; et bien sûr la question religieuse, dans un univers où le christianisme refuse toujours plus nettement le fatalisme, surtout astral, comme le hasard, au profit de la Providence divine et du libre arbitre[18]. Vaste programme ! Mais peut-être l'impulsion nous en sera-t-elle donnée à l'avenir par cette modeste esquisse et par les recherches fondamentales du Professeur Jacqueline Champeaux : puissent dans l'immédiat ces pages bien imparfaites lui manifester notre respectueuse amitié.

16 Voir par exemple L. Pernot, « Chance et destin dans la rhétorique épidictique grecque à l'époque impériale », dans *Visages du destin*, *op. cit.*, p. 121-129.

17 Voir par exemple F. Cupaiuolo, « Caso, fato et fortuna nel pensiero di alcuni storici latini : spunti e appunti », *Bollettino di studi latini*, 14, 1984, p. 3-38. Sur la persistance de ces notions dans l'historiographie « classicisante » de la Byzance chrétienne, en concurrence avec les notions de péché et de châtiment, voir par exemple A.-L. Rey, « *Tyché* et *pronoïa* : notes sur l'emploi de fortune et providence dans l'historiographie byzantine ancienne », dans *La Fortune*, *op. cit.*, p. 71-92.

18 Le dossier est immense ; voir, par exemple, la position très nette d'Augustin en *Retract.* I, 1, 2, après *Contra Acad.*, I, 1, 1, avec les analyses d'A.-I. Bouton-Touboulic, *L'Ordre caché. La notion d'ordre chez saint Augustin*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2004, p. 239 *sq.* et p. 377 *sq.*

DEUXIÈME PARTIE

Le rite et la langue

MATRONA / MERETRIX : DUEL OU DUO ? À PROPOS DU RÔLE SOCIAL ET RELIGIEUX DES GRANDES CATÉGORIES FÉMININES DANS L'IMAGINAIRE ROMAIN

Nicole Boëls-Janssen

La société romaine est une société très structurée, divisée en classes d'âge, catégories sexuelles, catégories sociales nettement délimitées. Les femmes n'échappent pas à cette classification, mais pour elles les classes d'âge n'existent plus à l'époque historique : la *puella* passe directement par le mariage dans la catégorie des matrones ; et s'il a existé dans les temps archaïques une classe de *uirgines* à vocation prénuptiale, nul ne s'en souvient. Quant à la classe sociale, elle a certes une grande importance, mais la femme n'en fait partie que par l'intermédiaire d'un homme, père ou mari. Le mariage peut même éventuellement la déclasser : c'est le cas de la patricienne Verginia qui se voit exclue du culte de Pudicitia parce qu'elle a épousé un plébéien. La seule catégorie féminine qui soit nettement reconnue et nommée en tant que telle est la catégorie matronale, constituée par les épouses légitimes des citoyens romains. On voit les matrones agir collectivement presque comme un corps constitué : elles manifestent en public dans l'affaire de la loi Oppia, désignent des trésorières pour collecter de l'argent en vue de la dédicace d'une statue, organisent des championnats de vertu pour accueillir une divinité comme Cybèle ou dédier une statue à Pudicitia. Même si l'expression *ordo matronarum* n'a pas de valeur officielle, les femmes ne pouvant évidemment pas former une « corporation », elle correspond à un sentiment collectif indiscutable[1]. La catégorie matronale se définit surtout par opposition aux autres catégories féminines. Ce qui distingue les matrones des autres femmes, c'est leur statut sexuel : la matrone, en tant qu'épouse, a pour mission d'assurer la descendance de son époux et de garantir par sa fidélité que ses enfants seront bien de son

1 Voir le texte de Plaute cité note 14.

sang. Le *Digeste* fonde exclusivement sur la vertu (*boni mores*) l'appartenance à la catégorie des *matresfamilias*[2]. La loi met la matrone à l'abri de toute agression sexuelle qui pourrait l'empêcher d'accomplir cette mission[3]. Les autres catégories féminines ne sont pas protégées sexuellement. Parmi ces autres femmes disponibles au désir masculin, la catégorie des *meretrices* est particulièrement significative puisque de par leur métier celles-ci ont vocation à s'offrir à tous les hommes. Le statut de la *meretrix* est exactement l'inverse de celui de la matrone : la matrone appartient à un seul homme, son époux ; la *meretrix* se doit de multiplier ses amants. Il est donc intéressant d'étudier quelles relations il peut y avoir à l'intérieur de ce couple antithétique. Et nous analyserons ces relations moins dans la réalité que dans l'imaginaire des Romains : comment les conçoivent-ils ? comme une guerre ouverte entre deux catégories féminines irréductiblement opposées l'une à l'autre ? ou bien existe-t-il d'autres modes de relations possibles entre elles ? Je chercherai la réponse dans deux sortes de documents particulièrement aptes à transmettre l'imaginaire collectif : dans les témoignages littéraires les plus anciens, surtout le théâtre comique, qui offre un reflet fidèle bien que caricatural de la société contemporaine[4], et dans la religion, dont les rites et les mythes rappellent et justifient les fondements de la société.

L'ANTAGONISME *MATRONA*/*MERETRIX* DANS LE THÉÂTRE COMIQUE

On trouve en effet une illustration vivante de cette antithèse entre la *matrona* et la *meretrix* dans le théâtre de Plaute. L'image traditionnelle que nous avons héritée de la comédie antique est celle de la *mala meretrix* opposée à la *bona matrona* : les deux expressions apparaissent côte à côte dans le prologue de l'*Eunuque* de Térence, dans la liste des personnages traditionnels du répertoire comique, à côté du *seruus currens*, du parasite vorace et du *miles gloriosus* ; Térence les rassemble dans un seul vers, soulignant par un chiasme leur traditionnelle opposition lorsqu'il réclame le droit de *bonas matronas facere*,

2 *Matremfamilias accipere debemus eam quae non inhoneste uixit : matrem enim familias a ceteris feminis mores discernunt atque separant. Proinde nihil interit nupta sit an uidua, ingenua sit an libertina : nam neque nuptiae neque natales faciunt matremfamilias sed boni mores* (*Dig.*, L, 16, 46, 1). Le terme *materfamilias* désigne sans doute la plus honorable des matrones, celle dont l'époux est ou était *paterfamilias*. L'expression *nupta sit* signifie non que la dame est mariée, ce qui va de soi, mais que son mari est vivant. Le texte veut dire que la *materfamilias* conserve ce titre même après la mort de son mari. Toute matrone est susceptible de devenir *materfamilias* ; l'exigence des *boni mores* concerne donc toutes les matrones.

3 Sur la protection légale de l'intégrité des matrones, voir Nicole Boëls-Janssen, « *Maiestas matronarum* », *Latomus*, 67, 2008, p. 37-55.

4 Parodies et caricatures grossissent les traits de leurs modèles, mais ne les faussent pas.

meretrices malas[5]. Il est clair que dans l'univers comique, par définition, la matrone est *bona* et la *meretrix mala* et que, par voie de conséquence, elles s'opposent l'une à l'autre. La *lena* de la *Cistellaria* résume ainsi le jugement des matrones sur les *meretrices* : « elles disent partout que nous leur volons leurs maris, que nous sommes leurs maîtresses (*paelices*) ; elles ne font que nous rabaisser »[6]. Chez Térence, la petite Bacchis de l'*Hécyre* est encore plus nette : « l'épouse est l'ennemie (*hostis*) de la courtisane quand celle-ci lui arrache son mari »[7].

Effectivement dans l'univers plautinien, si l'on met à part quelques personnages secondaires, servantes ou vieilles femmes, qui ne jouent dans l'action qu'un rôle accessoire, on a l'impression que le monde des femmes se limite à deux catégories qui se livrent un combat perpétuel : les matrones et les courtisanes. Évidemment, on est dans le monde conventionnel du théâtre, un théâtre que Rome a emprunté à la *Nea* grecque. Mais on sait que Plaute emplit ses comédies de détails bien romains : malgré les références constantes au monde grec où est censée se situer l'action de la comédie, c'est bien souvent son propre monde que le public romain avait sous les yeux ; ce sont d'ailleurs ces allusions aux coutumes et aux lieux caractéristiques de Rome qui donnaient tout son sel à l'univers comique de Plaute. Le personnage répertorié sous le nom de *matrona* est visiblement celui d'une épouse romaine[8]. Par le truchement de ses personnages, Plaute brosse un portrait schématisé mais précieux de la matrone telle que la conçoit son public. Le critère qui définit la *bona matrona* est la fidélité sexuelle : « une bonne épouse est celle qui se contente de son seul mari »[9] et c'est toujours par rapport à la *meretrix* que se situe la matrone, en fonction du rôle sexuel de chacune ; c'est ainsi que, dans *Casina*, Cléostrate répond à son mari qui lui reproche de n'être pas assez aimable avec le voisin (*blanda es parum*) : « ce n'est pas le rôle des matrones mais celui des courtisanes, mon cher époux, de faire du charme (*subblandirier*) aux maris des autres »[10]. De leur côté, les *meretrices*

5 *Quod si personis isdem uti non licet /qui magis licet currentem seruom scribere, /bonas matronas facere, meretrices malas, /parasitum edacem, gloriosum militem ?* (Ter., *Eun.*, v. 35-38).

6 *Viris cum suis praedicant nos solere ; /suas paelices esse aiunt, eunt depressum* (Plaut., *Cist.*, 36-37).

7 *Nam nupta meretrici hostis est, a uiro ubi segregata est* (Ter., *Hec.*, v. 789) ; toutes les traductions sont personnelles.

8 Quand Plaute met en scène dans *Casina* un cortège nuptial, c'est une *domum deductio* qu'il nous montre, avec une mariée couverte du *flammeum*, une *pronuba*, et un rituel du franchissement du seuil conforme aux usages romains.

9 *Vxor contenta est, quae bona est, uno uiro* (Plaut., *Merc.*, v. 824).

10 *Non matronarum officiumst sed meretricium / uiris alienis, mi uir, subblandirier* (Plaut., *Cas.*, v. 585-586).

se définissent comme l'antithèse des matrones. Dans la *Cistellaria*, la *lena* fait la morale à une jeune courtisane qui veut se consacrer à un amant unique : « c'est plutôt à une matrone qu'il convient, ma chère Sélénie, de faire l'amour avec un seul homme et de passer sa vie avec celui auquel elle s'est mariée »[11]. La Philématie de la *Mostellaria* se fait tancer par sa suivante Scapha pour le même motif : « Tu te trompes lourdement, par Castor, si tu te consacres à un seul homme et n'es complaisante (*morem geras*) que pour lui en dédaignant les autres. C'est le rôle d'une matrone, pas d'une courtisane, de se soumettre à l'amour d'un seul homme »[12]. Et comme elle s'entête à dédier sa vie à un amant unique, Scapha lui conseille ironiquement de prendre les insignes vestimentaires des matrones en même temps que leur comportement : « Si tu tiens pour acquis que ça va durer toujours et qu'il restera ton amant pour la vie, à mon avis tu n'as plus qu'à être soumise à lui seul (*soli gerundum morem*) et à adopter le chignon »[13]. La maquerelle de la *Cistellaria* va jusqu'à opposer les deux catégories féminines en les appelant des *ordines* : « Ma chère Sélénie, il faut que notre ordre pratique entre ses membres la solidarité et l'amitié puisqu'on voit comme celles qui sont de haute naissance, les matrones du beau monde, sont amies entre elles et tiennent cette amitié étroitement serrée »[14]. La phrase suggère deux catégories féminines soudées entre elles et opposées l'une à l'autre. Leur antagonisme est d'ailleurs souvent un élément de l'intrigue et/ou du comique, comme dans *Les Ménechmes* où le *senex* n'hésite pas à dérober à son épouse son plus beau châle pour en faire cadeau à sa maîtresse et se trouve obligé de justifier sa disparition devant sa femme furieuse, ou dans l'amusante scène de quiproquo du *Mercator* où un cuisinier venu préparer un festin pour un *senex* et sa maîtresse prend l'épouse de celui-ci pour la maîtresse.

Les comédies de Plaute mettent en scène quelques personnages d'épouses vertueuses, qui incarnent l'idéal matronal. La plus remarquable est Alcmène,

---

11 *Matronae magis conducibilest istuc, mea Selenium, / unum amare et cum eo aetatem exigere cui nupta'st semel* (Plaut., *Cist.*, v. 78-79).

12 *Tu ecastor erras quae quidem illum expectes unum atque illi / morem praecipue sic geras atque alios aspernere. / Matronae non meretricium est unum inseruire amantem* (Plaut., *Most.*, v. 188-190).

13 *Si tibi sat acceptum est fore tibi uictum sempiternum / atque illum amatorem tibi proprium futurum in uita / soli gerendum censeo morem et capiundos crinis* (*ibid.*, v. 224-226).

14 *Decet pol, mea Selenium, / hunc esse ordinem beniuolenti inter se / beneque amicitia utier / ubi istas uideas summo genere natas, summatis matronas / ut amicitiam colunt atque ut eam iunctam bene habent inter se* (*ibid.*, v. 22-26). Le terme *ordo* est comique, appliqué à des catégories féminines, surtout celle des *meretrices*, alors qu'il s'emploie d'ordinaire pour désigner des catégories masculines officielles et particulièrement les deux classes les plus élevées de la société, l'ordre sénatorial et l'ordre équestre.

l'étonnante héroïne de l'*Amphitryon*, qu'on verrait plus volontiers dans une tragédie que dans une comédie, tant son personnage a de grandeur. Malgré la nationalité grecque que lui impose le mythe, elle revendique les vertus d'une matrone romaine et avant tout la fidélité : « En dehors de toi pas un mortel n'a approché son corps du mien et attenté à ma vertu (*me impudicam faceret*) »[15]. Et devant l'incrédulité de son mari elle renchérit : « Pour moi ma dot ce n'est pas ce qu'on nomme ainsi d'habitude : c'est ma pureté (*pudicitia*), ma vertu (*pudor*), c'est savoir régner sur mes sens »[16]. On trouve dans la bouche d'Alcmène les termes traditionnels, issus de la racine de *pudere*, qui définissent la matrone idéale : *pudicitia* (intégrité physique), *pudor* (sens de l'honneur, qui garantit la *pudicitia*). Même en dehors de ce personnage atypique, Plaute offre quelques exemples de *bonae matronae* comme les deux soeurs du *Stichus* : mariées à deux frères, elles sont seules depuis trois ans, car leurs époux sont partis chercher fortune et ne sont toujours pas revenus. Le père des jeunes femmes a décidé qu'elles devaient divorcer et se remarier, mais elles veulent rester fidèles à leurs maris respectifs. L'aînée, Panégyris, donne le ton dès le début de la pièce en évoquant la mythique épouse d'Ulysse : « Je pense, ma sœur, que Pénélope a dû être bien malheureuse dans son cœur, elle qui est restée si longtemps seule, privée de son mari »[17]. Sa sœur Pamphila acquiesce mais ajoute à leur fidélité semblable à celle de Pénélope un sens moral : « Il est normal que nous fassions notre devoir (*officium*) »[18]. Le mot *officium* revient encore deux fois dans la leçon de morale qu'elle adresse à sa soeur et c'est un devoir absolu car il est valable quelles que soient les circonstances : « Je te conseille donc, ma sœur, bien que tu sois l'aînée, de penser à faire ton devoir, quand bien même nos maris se conduiraient mal et ne nous traiteraient pas comme ils doivent, il n'empêche que nous devons faire tous nos efforts pour nous souvenir de notre devoir »[19]. Le contexte montre clairement que ce devoir consiste à rester fidèle à son mari, quelles que soient les circonstances : quand bien même il serait un mauvais mari, quand bien même il serait longtemps absent ou même définitivement, la matrone parfaite doit lui rester fidèle et refuser, comme Pénélope, de prendre

15 (*Iuro*) *ut mihi extra unum te mortalis nemo corpus corpore / contigit quo me impudicam faceret* (Plaut., *Amph.*, v. 831-834).

16 *Non ego illam mihi dotem duco esse quae dos dicitur / sed pudicitiam et pudorem et sedatum cupidinem* (*ibid.*, v. 839-840).

17 *Credo ego miseram / fuisse Penelopam, / soror, suo ex animo / quae tam diu uidua / uiro suo caruit* (Plaut., *St.*, v. 1-36).

18 *Nostrum officium / nos facere aequomst* (*ibid.*, v. 7a-7b).

19 *Quam ob rem ego hoc te, soror, tam etsi es maior, / moneo ut tuum memineris officium : / etsi illi improbi sint atque aliter / in nos faciant quam aequomst, tam pol / † nequid magis sit †, omnibus obnixe opibus / nostrum officium meminisse decet* (*ibid.*, v. 39-46).

un autre époux. Mais si la référence à l'épouse d'Ulysse est grecque, l'idéal est romain : Pénélope refusait de se remarier pour des raisons politiques, afin de sauvegarder le royaume d'Ithaque pour son fils ; Pamphila, elle, revendique le modèle moral « vieux-romain », qui interdit à la matrone non seulement l'adultère, mais le remariage, qui souille le sang qu'elle transmettra de la même façon que l'adultère. Pamphila ajoute même une rapide leçon de morale pratique en définissant le comportement que doivent avoir les matrones pour couper court aux commérages susceptibles de nuire à leur réputation : « que lorsqu'elles se promènent en ville elles ferment la bouche à tous les médisants en faisant en sorte qu'on ne trouve rien à redire sur elles »[20]. La *bona fama* est inséparable de l'idéal de la *bona matrona*.

L'image de la *meretrix* est exactement l'inverse de celle de la matrone. La *meretrix* a pour but unique d'accumuler les amants pour satisfaire sa cupidité. Le thème de la rapacité de la courtisane est un leitmotiv de la comédie plautinienne. Elle est vénale par définition : « l'amant achète les faveurs de la courtisane avec de l'or et de la pourpre »[21]. Il faut payer pour entrer chez elle : « si tu apportes quelque chose, la porte s'ouvre, si tu n'as pas de quoi donner, elle reste close »[22]. Mais la courtisane est insatiable. Tout ce que donne l'amant disparaît aussitôt dans ce gouffre et elle réclame à nouveau argent et cadeaux : « quelle limite y aura-t-il à mes largesses ? Il n'y a pas moyen de te satisfaire. Aussitôt que tu as reçu quelque chose, tu trouves autre chose à réclamer »[23], proteste le malheureux Diabole. La belle n'a de cesse qu'elle n'ait extorqué à sa victime tout ce qu'il possède ; une fois la proie dépouillée, la *meretrix* rejette sans pitié le malheureux amant ruiné qui ne peut plus lui offrir de cadeaux et ouvre les bras à un autre protecteur. Elle n'hésite pas le cas échéant à avoir deux ou même plusieurs amants à la fois. Plus elle multiplie les amants plus ses affaires prospèrent : « c'est qu'une courtisane ressemble tout à fait à une riche cité ; elle ne peut pas faire fortune à elle seule si elle n'accueille pas des hommes en quantité »[24]. Cette recherche perpétuelle de

20 *Vt per Vrbem quom ambulant /omnibus os opturent, nequis merito male dicat sibi* (*ibid.*, v. 113-114).

21 *Nam amator meretricis mores sibi emit auro et purpura* (Plaut., *Most.*, v. 285).

22 *Si adfers, tum patent ; si non est quod des, aedes non patent* (*Asin.*, v. 242).

23 *Qui modust dandi ? Nam usquam tu quidem expleri potes. /Modo quom accepisti, haud multo post aliquid quod poscas paras* (*ibid.*, v. 167-168).

24 *Verum enim meretrix fortunati est oppidi simillima : /non potest suam rem obtinere sola sine multis uiris* (Plaut., *Cist.*, v. 80-81).

nouveaux amants est souvent comparée à la pêche[25] ou à la chasse[26]. C'est surtout la technique de l'oiseleur qui est évoquée, car on attrapait les oiseaux avec de la glu, méthode comparable à celle de la *meretrix* qui piège ses amants avec son charme et les retient ensuite prisonniers de leur passion. Pour attirer ses proies, la courtisane doit donc d'abord être séduisante : elle passe un temps considérable à se faire belle ; Plaute s'amuse souvent à énumérer tous ces soins de beauté. Mais c'est surtout un certain type de comportement séducteur, alliant paroles et gestes caressants, qui caractérise les *meretrices* : les mots du champ sémantique de la séduction, *blandus*, *blanditia*, *blandiri* reviennent sans cesse dans les comédies de Plaute. Dans le *Truculentus*, l'esclave Géta se lamente sur « la courtisane qui a jeté mon pauvre maître dans la misère par ses manières caressantes (*sua blanditia*) »[27]. Même la vertueuse Philématie de la *Mostellaria*, qui veut rester fidèle à celui qui a racheté sa liberté, a eu recours à la *blanditia* pour séduire son sauveur : « je dois lui montrer autant de gentillesse maintenant que j'ai obtenu ce que je voulais qu'avant quand je lui faisais du charme (*subblandiebar*) pour l'obtenir »[28]. La *lena* de l'*Asinaria* détaille les moyens utilisés par la *meretrix* pour attirer ses victimes : « c'est en les accueillant aimablement (*blanditer*) qu'elles les apprivoisent, en leur adressant des paroles séduisantes, avec des baisers, des mots doux, des gentillesses »[29]. La dernière scène des *Bacchides* illustre admirablement la méthode préconisée : les deux courtisanes, non contentes d'avoir séduit deux *adulescentes*, s'attaquent à leurs pères ; venus, furieux, récupérer leur progéniture dévoyée ; les deux *senes* se retrouvent eux-mêmes séduits et vont rejoindre les jeunes gens chez les courtisanes pour faire la fête avec eux et partager leurs maîtresses.

Mais la *blanditia* est hypocrite ; c'est dans un but intéressé que la *meretrix* fait du charme à sa proie : « une courtisane se montre charmeuse (*blanditur*)

25 « À mon avis tu as fait bonne pêche aujourd'hui » (*Piscatus, meo quidem animo, hic tibi hodie euenit bonus)* (Plaut., *Bacch.*, v. 167).

26 « J'ai fait une jolie chasse », se félicite Phronésie qui a réussi à séduire deux amants (*Lepide mecastor aucupaui*) (Plaut., *Truc.*, v. 964) : c'est la conclusion de la comédie.

27 *Velut meretrix meum herum miserum sua blanditia intulit in pauperiem* (Plaut.,*Truc.*, v. 555).

28 *Eumdem animum oportet nunc mihi esse gratum ut impetraui / atque olim priusquam id extudi, quom illi subblandiebar* (Plaut., *Most.*, 220-221).

29 *Bene salutando consuescunt, compellando blanditer, / osculando, oratione uinnula, uenustula* (Plaut., *Asin.*, v. 222-223). On a un échantillon parodique de ces mots doux dans *l'Asinaria* où l'esclave exige que l'amie de son maître soit « gentille » avec lui pour consentir à donner aux amants la somme nécessaire à leurs amours : « Appelle-moi donc ton petit canard, ton petit pigeon, ton petit chien, ton hirondelle, ton petit choucas, ton petit moineau chéri » (*Dic igitur me <d> aniticulam, columbulam, catellum,/hirundinem, monerulam, passerculum putillum*, v. 693-694).

tant qu'elle voit quelque gain à arracher »[30]. Quand l'amant n'a plus un sou, il est chassé. Sous le miel des mots doux se dissimule une impitoyable cruauté. Dinarque en fait la triste expérience dans le *Truculentus :* « votre langue et vos paroles sont tout sucre et tout miel ; mais vos cœurs sont pleins de fiel et de vinaigre acide »[31]. De là l'idée que la *meretrix* est *mala* : méchanceté et perfidie la caractérisent autant que sa notoire cupidité et les mots de ce double champ lexical abondent dans les comédies de Plaute. Justifiant le caractère attribué au personnage de la *meretrix* dans le théâtre comique, la Phronésie du *Truculentus* se reconnaît *mala* par nature et par éducation : « je suis mauvaise : c'est l'œuvre de ma mère et de ma propre malignité »[32]. La méchanceté devient même une qualité dont se vante par exemple Acrotéleutie dans le *Miles Gloriosus* : ce serait bien sot de ma part, dit-elle à peu près, « si je ne savais pas dans une mission de ce genre être aussi méchante (*mala*) que fourbe (*fraudulenta*) »[33]. Car la *meretrix* présente volontiers les exigences de son métier comme s'il s'agissait de devoirs moraux ; dans le *Truculentus*, Astaphie, la servante de Phronésie, énonce gravement les lois qui régissent la profession, avec une comique abondance de verbes exprimant l'obligation : « il faut (*oportet)* qu'une courtisane sérieuse (*laenam probam*) ait de bonnes dents, qu'elle accueille avec le sourire tous ceux qui se présentent et leur adresse des discours charmeurs ; qu'elle ait de mauvaises intentions sous de bonnes paroles. Il convient (*condecet*) que la *meretrix* soit pareille à un buisson d'épines : l'homme qui s'y frotte doit ressortir meurtri et endolori. Une courtisane ne doit jamais (*oportet*) écouter la plaidoierie d'un amant : s'il ne donne rien, qu'on le renvoie chez lui comme un soldat qui manque à ses obligations militaires »[34]. L'expression *laena proba* associe plaisamment deux mots appartenant à deux univers moraux opposés : l'adjectif *proba* s'applique généralement à la matrone vertueuse, comme un synonyme de *bona*, alors que la courtisane est toujours qualifiée de *mala*. Plaute suggère implicitement un parallèle entre les devoirs de la bonne courtisane (dont le devoir est d'être mauvaise) et ceux de la bonne matrone. Astaphie va même jusqu'à employer le terme d'*officium*, celui-là même que répète fièrement l'épouse modèle de

30 *Meretrix tantisper blanditur dum illud quod rapiat uidet* (Plaut., *Men.*, v. 193).

31 *In melle sunt linguae sitae uostrae atque orationes /lacteque ; corda felle sunt lita atque acerbo aceto* (Plaut., *Truc.*, v. 174-175).

32 *Ego quod mala sum matris opera et meapte malitia* (*ibid.*, v. 457).

33 *Si in opificina nesciam aut mala esse aut fraudulenta* (Plaut., *Mil.*, v. 880).

34 *Bonis esse oportet dentibus laenam probam, adridere / quisquis ueniat blandeque adloqui ; male corde consultare, / bene loqui lingua. Meretricem esse similem sentis condecet, / quemquem hominem adtigerit profecto aut malum aut damnum dari. / Numquam amatoris meretricem oportet causam cognoscere ; / quin ubi nihil det pro infrequente eum mittas militia domum* (Plaut., *Truc.*, 218-222).

fidélité dans le *Stichus* : « je ferai mon devoir à merveille, maîtresse ; prends soin de faire le tien à la maison de la même façon »[35].

Plaute offre ainsi un idéal des courtisanes, qui forme une antithèse plaisante avec l'idéal matronal. Les obligations de la *meretrix* s'opposent point par point à celles de la matrone. Le premier devoir de la *bona matrona* est de se consacrer exclusivement à l'homme qu'elle a épousé en justes noces ; le premier devoir de la *meretrix* est de multiplier ses amants. L'opposition de l'unicité et de la multiplicité est la pierre de touche qui distingue l'une de l'autre ; elle revient sans cesse dans les comédies de Plaute[36]. On la retrouve sur un ton parodique dans la *Cistellaria* où la mère qui veille à ce que sa fille fasse bien son métier de courtisane se vante effrontément : « elle épouse tous les jours un nouveau mari : elle s'est mariée aujourd'hui, elle se mariera la nuit prochaine. Je ne l'ai jamais laissée coucher seule »[37]. Elle utilise trois fois le verbe *nubere*, employé habituellement pour parler du mariage d'une vierge qui se couvre du voile nuptial pour épouser l'homme auquel elle se consacrera désormais ; la répétition de *nubere* pour désigner les relations d'une courtisane avec ses multiples amants semble parodier par avance la fameuse formule *pudica matrona numquam praeterquam semel nubit* que citera Sénèque dans son *De matrimonio*[38]. Ne devant attirer la convoitise d'aucun autre homme que son époux, la matrone est sobrement vêtue de la pudique *stola* ; la *meretrix*, qui doit attirer les hommes, les éblouit par ses toilettes et ses parures. La *meretrix* a l'obligation d'être séduisante et même provocante, en paroles et en gestes. La matrone ne doit être ni attirante, ni aimable ; en forçant le trait, les auteurs comiques soulignent l'antithèse en rendant celle-ci acariâtre et revêche. La rapacité insatiable de la courtisane est une vertu dont elle tire orgueil : « Nous avons beau extorquer beaucoup, ce qu'on nous donne nous paraît toujours insuffisant : voilà les sujets de gloire (*gloriae*) des courtisanes »[39]. Ici encore Plaute applique à la courtisane un terme, *gloria*, qui convient plutôt à une matrone soucieuse de sa *bona fama*. De même la *meretrix* parle avec orgueil de sa malignité comme la matrone de sa vertu. Et quand la Milphidippa du *Miles Gloriosus* déclare qu'en matière de méchanceté deux courtisanes valent mieux qu'une, elle suggère des championnats de perfidie entre courtisanes

35 *Lepide efficiam meum, hera, officium ; uide intus modo ut tu tuum / item efficias* (*ibid.*, v. 684-685).

36 La loi confirme cette définition de la *meretrix* en excluant de la catégorie celle qui ne multiplie pas les amants, même si elle est entretenue (*Dig.*, XXIII, 2, 43, 2).

37 *Haec quidem ecastor cottidie uiro nubit ; nupsitque hodie, / nubet mox noctu. Numquam ego hanc uiduam cubere siui* (Plaut., *Cist.*, v. 43-44).

38 Sen., *Matr.*, fgt. 76, Haase.

39 *Quae cum multum abstulimus, haud multum adparet, quod datum est : / ita sunt gloriae meretricum* (Plaut., *Truc.*, v. 858-859).

qui rappellent les championnats de vertu des matrones : « quand nous aurons réuni nos capacités de méchanceté, je ne crains pas qu'on puisse nous vaincre en matière de ruse et de perfidie »[40]. Ainsi la *meretrix* semble être un double inversé de la matrone[41].

Cependant cette opposition entre les deux « ordres » féminins n'est pas toujours aussi nette. Dans certaines comédies, on voit des *meretrices* adopter un comportement matronal, comme la Sélénie de la *Cistellaria*, qui n'a jamais eu d'autre amant qu'Alcésimarque[42] ou la Planésie du *Curculio* qui a été élevée vertueusement (*pudice*) et qui est restée pure (*pudica*)[43]. L'Adelphasie du *Poenulus* fait même une véritable profession de foi digne d'une Alcmène, affirmant qu'elle préfère l'honneur et la bonne réputation à l'or et aux bijoux[44]. Certes la vertu des héroïnes est nécessaire pour que, leur bonne naissance ayant été révélée, elles puissent épouser leur amant au dénouement.

Mais il existe aussi des *meretrices* fidèles à un seul homme sans que le *happy end* vienne justifier un comportement aussi surprenant : c'est le cas de Pasicompsa dans le *Mercator* ou de Philématie dans la *Mostellaria ;* bien que manifestant la vertu d'une *bona matrona*, aucune des deux ne sortira de sa condition par le mariage. La frontière entre matrone et courtisane n'est donc pas aussi tranchée que l'on pourrait le croire. Plus révélateur encore, il y a même une comédie de Plaute où la *mala meretrix*, tout en se revendiquant comme telle, met sa *malitia* au service de la vertu matronale : dans le *Miles gloriosus*, la perfide Acrotéleutie attire le naïf soldat Pyrgopolynice dans un piège en se faisant passer pour une matrone amoureuse de lui ; il se rend chez elle, plein

40 *Vbi facta erit conlatio nostrarum malitiarum / haud uereor ne nos subdola perfidia peruincamur* (*ibid.*, v. 942-943).

41 Notons cependant que, même si les deux catégories sont antithétiques, les épithètes de nature qui les qualifient l'une de *bona* et l'autre de *mala* n'appartiennent pas au même registre. Le qualificatif de la *bona matrona* se réfère à son comportement sexuel ; elle se caractérise par ses *boni mores* : elle respecte la fidélité à son mari exigée par son statut matronal. L'expression *mala meretrix* au contraire n'est pas un jugement de valeur sur le comportement sexuel de la courtisane ; elle fait allusion à la nécessaire cruauté qu'exige son métier : perfidie et cupidité sont liées à sa fonction de *meretrix* et sont indispensables à la structure de l'intrigue de la comédie. L'adjectif qualifie un personnage comique stéréotypé, aux caractéristiques établies par la convention théâtrale. L'opposition *bona matrona / mala meretrix* est donc dans une certaine mesure fallacieuse, mais elle est solidement ancrée dans l'imaginaire.

42 *Nec pudicitiam imminuit meam mihi quisquam alius* (Plaut., *Cist.*, v. 88).

43 *Bene ego istam eduxi meae domi et pudice* (Plaut., *Curc.*, v. 518) ; *at illa est pudica neque dum cubitat cum uiris* (*ibid.*, v. 57).

44 *Bono ingenio me esse ornatam quam auro multo mauolo* (Plaut., *Poen.*, v. 297) ; *bonam ego quam beatam me esse nimio dici mauolo, / meretricem pudorem gerere magis decet quam purpuream* (*ibid.*, v. 299-300). On remarquera la frappante alliance de mots *meretricem pudorem* qui rend sensible le mélange des catégories sexuelles.

d'espoir, mais il est reçu à coups de bâtons par un prétendu mari jaloux et jeté dehors sous les moqueries. Or Pyrgopolynice est le premier à reconnaître qu'il a mérité la leçon qu'il reçoit puisqu'il a osé s'attaquer à la vertu de celle qu'il prenait pour une matrone ; il tire lui même la morale de l'aventure : « Si les autres galants (*moechis*) étaient traités de la sorte, il y en aurait moins »[45]. *Moechus* désigne l'amant d'une matrone, l'adultère. La comédie que joue Acrotéleutie à Pyrgopolynice a donc pour effet de rétablir la règle morale qui met les matrones à l'abri de toute agression sexuelle. La *malitia* de la *meretrix* n'est pas ici méchanceté gratuite : au lieu de « faire la guerre » aux matrones, Acrotéleutie use des armes propres aux courtisanes, *blanditia*, ruse, méchanceté, pour proclamer et préserver le statut matronal[46].

MATRONAE ET *MERETRICES* DANS LE DOMAINE RELIGIEUX

L'antagonisme social et moral entre matrones et courtisanes, qui semblait irréductible dans l'univers comique, laisse donc apparaître des relations différentes : on voit des courtisanes revendiquer les vertus des matrones et même mettre leur *malitia* au service de leurs prétendues rivales. Cette solidarité est-elle exceptionnelle ? Est-ce un élément propre à l'univers comique ? Seule la nature de la barrière qui sépare matrones et courtisanes peut donner la réponse ; or cette barrière a une origine religieuse. Nous allons donc à présent analyser les aspects religieux des relations entre les catégories féminines pour chercher si la séparation entre les deux catégories féminines y est totalement étanche ou si elle souffre également des exceptions. En effet, dans le domaine religieux aussi, les matrones sont rigoureusement séparées des autres femmes et particulièrement des *meretrices* ; et cette frontière semble d'autant plus infranchissable qu'il s'agit d'un véritable tabou. La différence entre les matrones et les autres catégories féminines était manifestée par le code vestimentaire : seule la matrone avait le droit de porter la respectable *stola* et les *uittae* qui complétaient la coiffure matronale[47]. La *stola* est un vêtement cousu, long, couvrant, pudique, qui contraste avec la toge simplement drapée que doivent porter les *meretrices*. Quant aux *uittae*, ce sont des insignes religieux, qui sacralisent la personne ou l'objet qu'elles ornent : les prêtres et

45 *Si sic aliis moechis fiat, minus hic moechorum siet* (Plaut., *Mil.*, v. 1436).

46 Voir l'analyse détaillée et d'autres exemples analogues dans N. Boëls-Janssen, « *Amator elusus*. L'amoureux mystifié : *topos* littéraire ou mythe ? », *REL*, 84, 2006, p. 37-61.

47 *Matronas appellabant eas fere quibus stolas habendi ius erat* (Fest., p. 112 L). Pour les *uittae*, voir Serv., *Aen.*, 7, v. 403 : *crinales uittae quae solum matronarum erant ; nam meretricibus non dabantur*. Ovide définit *a contrario* les « non-matrones » comme *quis uittae longaque uestis abest* (*fast.*, IV, v. 134).

les prêtresses en portent ; on en pare aussi les animaux sacrificiels et les portes des temples. Dans tous les cas elles séparent ostensiblement un être ou un objet du monde profane et le situent dans la sphère du sacré : la matrone est intouchable, protégée par un interdit religieux. Le caractère sacré du statut matronal est fondé sur la *castitas* de la matrone : la perte de sa pureté lui fait perdre ses privilèges (char, bijoux d'or, préséance dans la rue, etc.) et son droit à l'habit matronal. L'importance religieuse de la *castitas* des matrones apparaît nettement dans un certain nombre de cultes matronaux qui, même en des temps où divorces et remariages étaient monnaie courante, continuaient à accorder un privilège cultuel à celles qui n'avaient eu qu'un seul mari. Je les appellerai par commodité les *uniuirae*, bien que le terme soit relativement tardif : à époque ancienne elles sont désignées par des périphrases comme *quae semel nupta est* ou *cui unus maritus fuit*[48].

Le culte qui donne la clef du sens religieux du statut matronal est celui de Pudicitia, célébré dans le temple qu'elle possédait au Forum Boarium, à proximité du temple rond d'Hercule. Le nom de la déesse est transparent : elle était la divinisation de la pureté sexuelle[49]. C'est en effet la signification exacte du mot *pudicitia* : il ne s'agit pas de vertu morale, mais de l'absence de la souillure physique que constituerait la relation sexuelle d'une matrone avec un autre homme que son époux (ou son futur époux pour une vierge). C'est en ce sens que l'emploie Amphitryon quand il accuse Alcmène d'adultère : *pudicitiae huius uitium me hic absente est additum*[50] (« l'honneur de ma femme a été souillé pendant que j'étais absent d'ici ») ; de même la Sélénie de la *Cistellaria*, qui vit maritalement avec son amant et lui est fidèle, comme le serait une vraie matrone, déclare : *neque pudicitiam meam alius quisquis imminuit*[51] (« aucun autre que lui n'a touché à ma pureté »). La règle cultuelle

48 Voir J. B. Frey, « La signification des termes μόνανδρος et *uniuira* », *Recherches de sciences religieuses*, 20, 1930, p. 48-60 ; Michel Humbert, *Le Remariage à Rome*, Milano, Giuffrè, 1972.

49 Rome était coutumière de ces entités divinisées. Fides est très ancienne ; mais bien d'autres furent créées au fil du temps, selon les exigences des circonstances historiques : Salus, Mens, Victoria ... La liste complète serait longue.

50 Plaut., *Amph.*, v. 811.

51 Plaut., *Cist.*, v. 88 ; *pudicitia* désigne aussi la pureté d'une vierge dans l'*Épidique : qui mi in Epidauro uirgini primus pudicitiam pepulit* (v. 541b) On trouvera d'autres exemples de l'emploi de *pudicitia* au sens concret d'intégrité physique dans mon article « L'interdit des *bis nuptae* dans les cultes matronaux : sens et formulation », *REL*, 74, 1996, p. 47-66. La *pudicitia* représentant la pureté physique, la vertu au sens moral était désignée par le terme *pudor* ; les deux mots forment un groupe allitérant aimé des orateurs, qui associe l'aspect physique et l'aspect moral de la vertu. Mais à la différence de l'archaïque Pudicitia, *pudor*, invention morale plus récente, n'a jamais été divinisé.

du temple de Pudicitia confirme la compétence religieuse de la déesse. Elle nous est connue essentiellement grâce au récit détaillé que fait Tite Live de la fondation du culte de Pudicitia Plebeia[52]. Il n'y aurait eu à l'origine qu'un seul culte de Pudicitia, réservé aux matrones patriciennes. Or une matrone de naissance patricienne, nommée Verginia, ayant épousé un plébéien, se vit exclue du culte de Pudicitia par les autres matrones. Elle jugea son exclusion injuste, puisqu'elle remplissait les conditions stipulées par la règle cultuelle. Selon Tite Live, cette règle n'accordait le droit de célébrer le culte qu'aux matrones *uniuirae* d'une vertu reconnue : *ut nulla nisi spectatae pudicitiae et quae uni uiro nupta fuisset ius sacrificandi haberet* («que nulle n'ait le droit de sacrifier si ce n'est une matrone d'une chasteté reconnue et qui n'ait eu qu'un seul époux »). Considérant que les autres matrones ajoutaient indûment une condition sociale aux conditions religieuses stipulées par la règle cultuelle, elle fonda un culte concurrent, réservé aux matrones plébéiennes, consacré à Pudicitia Plebeia et qui aurait les mêmes exigences que le culte de la Pudicitia Patricienne[53]. La protestation de Verginia devant l'exclusion qui la frappe donne une définition encore plus précise de la *pudicitia* sur laquelle veille la déesse, lorsqu'elle affirme qu'elle remplissait toutes les exigences du culte, sans doute celles qui constituaient la *lex templi* : *et patriciam et pudicam in Patriciae Pudicitiae templum ingressam et uni nuptam ad quem uirgo deducta sit* (« c'est en tant que patricienne, en tant que femme pure qu'elle était entrée dans le temple de la Pureté Patricienne et en tant qu'épouse d'un seul mari auquel elle avait été donnée vierge en mariage »). La formule a une précision toute juridique, qui ne laisse aucun doute sur la définition de la *pudicitia* : c'est l'état de pureté d'une femme qui n'a jamais connu d'autre homme que son mari et n'a jamais eu qu'un seul mari : une *uniuira*.

Donnée vierge à son mari le jour de ses noces, la matrone idéale ne connaîtra désormais plus qu'un seul homme[54]. Toute relation sexuelle avec un autre

52 Liv., X, 23, 3-10.

53 L'anecdote est en quelque sorte le volet féminin des affrontements entre patriciens et plébéiens provoqués par les revendications plébéiennes concernant l'accès au consulat et les mariages mixtes. Les patriciens s'opposaient à l'un comme à l'autre en invoquant des raisons religieuses : l'accès des plébéiens au consulat posait le problème du *ius auspicii*, que seuls les patriciens détenaient, le mariage mixte était accusé d'être à l'origine d'une sacrilège *commixtio sanguinis*, qui aurait entamé la pureté du sang des *gentes* patriciennes. Le conflit des deux Pudicitia est du même ordre : Verginia est censée souiller le culte de Pudicitia, non par l'impureté sexuelle d'un adultère ou d'un remariage, mais par celle d'un mariage avec un plébéien. Dans tous les cas il s'agit d'une *commixtio sanguinis*.

54 La pureté de la matrone était affirmée dès la cérémonie nuptiale. J'ai montré que lorsque la *pronuba* remettait solennellement la fiancée à son mari, elle devait prononcer une formule qui garantissait à celui-ci l'intégrité physique de sa nouvelle épouse (« Formules littéraires

que lui constitue une *commixtio sanguinis* qui laisse sur le corps de l'épouse une empreinte ineffaçable, une souillure qui l'empêche de donner à son mari des enfants de race pure. Le viol est, lui aussi, une atteinte irrémédiable à la *pudicitia*, ce qui prouve qu'il s'agit à l'origine d'une souillure physique et non d'un faute morale. Lucrèce, qui est considérée comme un modèle de vertu, se suicide parce que, souillée par un viol, elle ne peut plus remplir sa mission de matrone : son corps garde la marque de Tarquin ; et quand son mari lui demande si tout va bien, elle répond : « Non : comment une femme pourrait-elle aller bien quand elle a perdu sa pureté (*amissa pudicitia*) ? Collatin, il y a dans ton lit l'empreinte d'un autre homme »[55]. Lucrèce est innocente sur le plan moral, mais elle est *impudica* physiquement ; sur ce plan il n'y a aucune différence entre la femme adultère et la femme violée. La matrone idéale ne divorcera bien entendu pas mais, même devenue veuve, elle ne se remariera pas. La fameuse formule « une matrone chaste (*pudica*) ne se marie jamais qu'une fois »[56] définit clairement la notion de *pudicitia*, justifiant le privilège accordé par la déesse aux *uniuirae*, seules matrones vraiment *pudicae*[57].

Cependant, Tite Live n'est pas très clair sur le contenu exact de la règle cultuelle : que recouvre exactement l'expression *ius sacrificandi ?* Qu'est-ce qui était précisément interdit aux *bis nuptae ?* le droit de célébrer le culte ? le droit de pénétrer dans le temple ? Nous possédons heureusement d'autres témoignages qui viennent utilement compléter ou corriger Tite Live et nous apprennent en outre que d'autres cultes matronaux obéissaient à cette règle. Selon Festus, seule une *uniuira* pouvait toucher la statue de la Pudicitia du Forum Boarium, de même que celle de Fortuna Muliebris[58] ; selon Tertullien, c'est plus précisément couronner la statue de cette dernière qui était interdit aux *bis nuptae* et cette règle s'appliquait également au culte de Mater

---

et formulation rituelle » dans *Les Structures de l'oralité en latin*, Paris, PUPS, coll. « Lingua latina », 1997, p. 281-289).

55 *Minime, inquiet ; quid enim salui est mulieri amissa pudicitia ? Vestigia uiri alieni ; Conlatine, in lecto sunt tuo* (Liv., I, 48).

56 Voir note 38.

57 Sur ce privilège, voir N. Boëls-Janssen, « L'interdit des *bis nuptae* », *REL*, 74, 1996, p. 47-66, que je résume ici.

58 *Pudicitiae signum in foro Boario est, ubi Aemiliana aedis est Herculis. Eam quidem Fortunam existimant. Item Via Latina ad milliarium IIII Fortunae Muliebris nefas est attingi nisi ab ea quae semel nupsit* (Fest., p. 282, 18 L). La confusion de Pudicitia avec la Fortuna du Forum Boarium obscurcit le témoignage de l'abréviateur de Verrius Flaccus. Mais il ressort du texte que deux cultes matronaux, celui de la Pudicitia du Forum Boarium (l'emplacement du temple est confirmé par Tite Live, qui signale également sa proximité avec le temple d'Hercule) et celui de Fortuna Muliebris étaient soumis à l'interdit des *bis nuptae*.

Matuta[59] ; Servius confirme l'interdiction pour les *bis nuptae* de couronner Fortuna Muliebris[60]. Mais c'est chez Denys d'Halicarnasse qu'on trouve le témoignage à la fois le plus ancien et le plus complet : « cette statue, les femmes qui s'étaient mariées deux fois ne la couronnaient pas et ne portaient pas la main sur elle »[61]. Associant les deux interdits, il montre clairement que le tabou portait en fait sur le contact d'une femme impure avec la statue divine, le couronnement de la statue étant le geste cultuel le plus fréquent dans les soins apportés à la déesse. On peut rapprocher ce tabou de celui qui interdisait à la *paelex*, c'est-à-dire à la maîtresse attitrée d'un homme marié, de toucher l'autel de Junon, qui était devenue la déesse matronale par excellence[62]. Nous ne savons pas de quel temple il s'agit, mais ce ne peut être qu'un temple où Junon était honorée en tant que déesse matronale. L'impureté sexuelle de la *paelex* risquait de souiller l'autel de Junon, comme celle d'une *bis nupta* aurait souillé la statue de Pudicitia, de Fortuna Muliebris ou de Mater Matuta. La souillure est en quelque sorte contagieuse. De la même façon la sainte *castitas* d'une matrone aurait été contaminée par un contact avec une prostituée. Une matrone devait donc non seulement préserver sa *pudicitia* en évitant toute relation avec un autre homme que son mari, mais aussi se tenir à l'écart des femmes de mauvaise vie. C'est pour cette raison qu'un mari aurait, comme si elle était adultère, répudié sa femme qui avait été vue en train de converser avec une fille publique[63]. Un simple mot indécent peut souiller une *bona matrona*. Chez Térence, un mari est gêné de parler d'une prostituée devant son épouse[64].

La conception religieuse de la *pudicitia* matronale explique pourquoi il ne devait y avoir aucun contact entre le monde des matrones et celui des *meretrices*. D'où la gêne de la petite courtisane que les circonstances obligent à s'entretenir avec une de ces altières matrones qui s'estiment souillées par sa

59 *Fortunae Muliebri coronam non imponit nisi uniuira sicut nec Matri Matutae* (Tert., *monog.*, 17, 3).

60 *Propter antiquum ritum quo repellebantur a sacerdotio, id est Fortunam Muliebrem non coronabant, bis nuptae* (Serv., *Aen.*, IV, 19). Le commentateur de l'*Énéide* justifie ainsi le serment de Didon de ne pas se remarier après la mort de Sychée.

61 Dion. Hal., VIII, 56, 4. Il s'agit de la statue de *Fortuna Muliebris*, dont le culte fut fondé après l'épisode de Coriolan arrêté par un *agmen mulierum* dans sa marche contre Rome. Comme Festus déclare que la statue de Fortuna Muliebris était soumise à la même règle que celle de Pudicitia, le texte de Denys est valable pour les deux cultes.

62 *Paelex aedem Iunonis ne tangito ; si tangit Iunoni crinibus demissis agnum feminam caedito* (Gell., IV, 3, 3).

63 *Nec aliter sensit Q. Antistius Vetus repudiando uxorem quod illam in publico cum quadam libertina uulgari secreto loquentem uiderat* (Val. Max., VI, 3, 11).

64 *Pudet /dicere hac presente uerbum turpe* (Ter., *Héaut.*, v. 1041-1042). Le mot en question doit être *scortum*, qui désignait une prostituée en langage vulgaire.

simple présence : lorsque, dans l'*Hécyre* de Térence, Bacchis accepte d'aller voir la femme de son ancien amant pour lui jurer qu'elle a rompu avec celui-ci, elle reconnaît que c'est là une démarche exceptionnelle qu'elle n'accomplit que pour le bonheur de Pamphile : « Je vais faire ce qu'aucune autre courtisane ne ferait, je le sais : me présenter devant une femme mariée pour parler d'un tel sujet »[65] ; et, au moment de s'exécuter, elle est mal à l'aise : « Miséricorde, je suis honteuse vis-à-vis de Philumène »[66]. Même timidité chez Hispala dans l'affaire des Bacchanales. Elle est pourtant une courtisane de haut vol ; elle est riche puisque c'est elle qui entretient son jeune amant Ebutius ; elle possède une maison sur l'Aventin. Or, comme elle a mis en garde Ebutius contre le danger de se faire initier aux mystères de Bacchus, le consul, qui a eu vent de ses révélations, prie sa propre belle-mère de convoquer Hispala chez elle pour l'interroger. La réaction de la courtisane est révélatrice : « en recevant cette invitation, Hispala fut terrorisée d'être mandée sans savoir pourquoi chez une dame si noble et si respectable »[67]. Il est évident que les deux catégories féminines étaient censées rester à l'écart l'une de l'autre, car l'impureté d'une *meretrix* était une atteinte à la *castitas* d'une matrone.

Bien sûr, nous parlons ici de l'imaginaire des Romains. Dans la réalité, il y avait bel et bien des relations entre matrones et courtisanes, ne serait-ce que parce que les *meretrices* étaient le plus souvent des affranchies et que certaines avaient des matrones pour « patronnes »[68]. Mais il y a une grande différence entre l'idéal et la réalité. Même si la matrone réelle entretenait des relations d'affaires avec des *meretrices*, la matrone idéale ne devait pas avoir de contact avec des femmes susceptibles de souiller sa *pudicitia*[69]. Et c'est dans la sphère religieuse que la coupure entre les deux catégories féminines est la plus nette : séparées dans la vie sociale, matrones et *meretrices* étaient aussi et surtout séparées dans la vie religieuse. Chacune des deux catégories féminines avait ses propres déesses, ses propres cultes, ses propres fêtes. Je laisse de côté tout ce qui concerne la religion privée, où chacune pouvait pratiquer ses propres dévotions sans risque de rencontre fâcheuse avec une représentante de l'autre catégorie. Certes les *meretrices* n'étaient pas concernées par les divinités, grandes ou petites, qui présidaient aux justes noces, mais elles pouvaient, à titre privé, invoquer les divinités protectrices de l'accouchement. Dans le

---

65 *Faciam quod pol, si esset alia ex hoc quaestu, haud faceret, scio, /ut de tali causa nuptae mulieri se ostenderet* (Ter., *Hec.*, v. 756-757).

66 *Perii ! Pudet Philumenae* (*ibid.*, v. 793).

67 *Ad cuius nuntium perturbata Hispala, quod ad tam nobilem et grauem feminam ignara causae arcesseretur* (Liv., XXXIX, 12).

68 J'entends évidemment « patronne » au sens de *patronus* féminin.

69 Il est d'ailleurs probable que les relations des matrones avec les *meretrices* devaient se faire par l'intermédiaire de leur homme d'affaires.

théâtre comique l'héroïne, *meretrix* ou pas, accouche en coulisse en invoquant le secours de Lucine. Le pèlerinage à la Diane de Némi était ouvert à toutes les femmes enceintes, même si les courtisanes devaient s'arranger pour ne pas avoir besoin de la protection de la déesse accoucheuse. Mais dans la sphère publique, dans le calendrier religieux, matrones et *meretrices* ne ne se côtoient pas. Un certain nombre de cultes s'affichent visiblement comme des cultes matronaux. Non seulement les *meretrices* n'ont rien à y faire, mais elles en sont parfois rituellement exclues.

Les Carmentalia du mois de janvier honoraient une très ancienne déesse qui alliait à une nature lunaire une compétence d'accoucheuse et de prophétesse[70]. Rien ne dit dans ce que nous savons des prescriptions rituelles du temple et du culte que c'était une fête matronale, mais le mythe étiologique qui est censé rendre compte de la fondation, soit du temple, soit de la fête de la déesse, met en scène une sorte de grève des naissances pratiquée par les matrones, parce que le sénat leur avait ôté le droit de circuler en *carpentum* dans la Ville. Le sénat aurait blâmé l'attitude des matrones, mais leur aurait restitué leur privilège[71]. Même si l'authenticité de cette anecdote est douteuse, elle prouve que le culte de Carmenta était senti comme mettant en jeu la survie de Rome par la capacité des matrones à donner naissance à de nouvelles générations de *liberi*. On peut rapprocher cette atteinte au droit des matrones à circuler en char de la loi qui interdisait à un magistrat de faire descendre de force une matrone de sa voiture, par crainte qu'elle ne fût enceinte[72]. Dans les deux cas, il s'agit visiblement d'une protection physique de celles sur qui reposait l'avenir de la cité. Il est évident que les *meretrices* n'étaient concernées ni par les naissances des futurs citoyens romains, ni par la déesse veillant au bon déroulement desdites naissances.

La première fête de l'année archaïque, le 1er mars, s'appelle les Matronalia ; son nom même en fait une fête des matrones. J'ai montré que c'était une sorte de carnaval féminin, avec cadeaux et vœux, qui, au début de l'année

70 Sur Carmenta et les Carmentalia, voir N. Boëls-Janssen, *La Vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Rome, École française de Rome, CEFR, 176, 1993, p. 283-301.

71 L'anecdote est racontée par Ovide (*fast.*, I, v. 619-628) et par Plutarque (*Q. R.*, 56, 278 b).

72 *Matronae a magistratibus non summouebantur ne pulsari contrectarique uiderentur neue grauidae concuterentur ; sed ne uiri earum sedentes cum uxoribus in uehiculo descendere cogebantur* (Paul. Fest., p. 143, 12 L). Le caractère sacré de la matrone est en quelque sorte contagieux : il s'étend à son époux s'il est assis près d'elle dans le char. L'inviolabilité des Vestales avait le même effet ; une Vestale protégea ainsi son frère dont un tribun voulait interdire le triomphe, en s'asseyant à côté de lui sur le char triomphal.

nouvelle[73], avait pour intention de confirmer l'institution du mariage et de consolider le statut matronal par un renouvellement rituel du contrat conjugal. La fête était considérée comme très ancienne : Plutarque et Servius attribuent sa fondation à Romulus[74]. Ovide la met en relation avec le mythe des Sabines[75]. Le rapt des Sabines, ainsi que l'institution du mariage et du statut matronal par Romulus étaient, dans l'Histoire mythique de Rome, les étapes nécessaires pour qu'après sa fondation la Ville puisse perdurer. Les Romains concevaient donc les Matronalia comme un rite indispensable à la survie de leur ville, puisant ses racines dans le mythe fondateur de la cité, et qui réaffirmait chaque année la validité du statut matronal institué par le héros fondateur. Les *meretrices* ne célèbrent évidemment pas cette fête des femmes mariées en justes noces.

Par la suite la même date fut choisie pour la dédicace en 375 du temple de Junon Lucina sur l'Esquilin, où elle possédait déjà un bois sacré. Le choix de

cette date et la personnalité même de la déesse, puisque Junon était devenue la déesse des matrones par excellence[76], confirmaient la nature matronale de la fête du 1er mars, mais lui ajoutaient une signification nouvelle. Ce n'était plus seulement le mariage et le statut matronal que l'on célébrait : on incitait la déesse, qui patronnait à la fois le mariage en tant que Junon et les naissances en tant que Lucina, à favoriser la venue au monde des futurs citoyens portés par les matrones. Si les *meretrices* pouvaient invoquer Lucina lorsqu'elles accouchaient, elles ne participaient sûrement pas à la fête matronale du 1er mars.

Le culte de Vesta n'était pas un culte spécifiquement matronal : Vesta était servie par les *Virgines Vestales* ; mais la fête des Vestalia autorisait exceptionnellement les matrones, le 9 juin, à pénétrer dans le temple de Vesta à l'occasion du nettoyage purificateur annuel du sanctuaire dans lequel les Vestales seules avaient accès le reste du temps. Ovide, qui se met volontiers

---

73 Il est certain que le 1er mars constituait le début de l'année archaïque, tout au moins de l'année lunaire ; Ovide consacre un assez long développement à en fournir des indices (*fast.*, III, 125-150).

74 Plut., *Rom.*, 21, 1 ; Serv., *Aen.*, VIII, 638.

75 Ov., *fast.*, III, 167-234.

76 Junon était à l'origine une déesse à compétence triple, comme l'indique sa triple titulature à Lanuvium : *Sospes, Mater, Regina*. À Rome, elle perdit ses fonctions politiques et guerrières et ne conserva que sa fonction de déesse des femmes mariées et de la fécondité. Sur les différents aspects de Junon, voir N. Boëls-Janssen, *La Vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, *op. cit.*, p. 412-415, où l'on trouvera une bibliographie. Il est remarquable qu'à l'exception de la fête du 1er mars, qui n'était pas à l'origine celle de Junon, mais celle de Lucina, aucune cérémonie du calendrier matronal n'est consacrée à Junon. Sa polyvalence initiale ne faisait pas d'elle une déesse matronale.

en scène lorsqu'il décrit les rites dans les *Fastes*, affirme avoir rencontré une matrone qui se rendait pieds nus à la fête de Vesta[77]. On ne connaît pas la raison de cette obligation rituelle, mais ce qui est sûr, c'est que les deux catégories féminines dans lesquelles sont réparties les citoyennes, les matrones et les vierges (symboliquement représentées par les Vestales), sont unies dans cette période dangereuse de la purification du temple de Vesta, dans l'intérêt vital de la cité : du feu sacré et des *pignora* qu'il recélait dépendait en effet le destin de Rome. C'est à cette occasion unique que les matrones entraient dans l'*aedes Vestae*. Cette permission n'était évidemment pas accordée aux autres femmes et surtout pas aux *meretrices* dont la seule présence aurait suffi à souiller la déesse pure par excellence qu'était Vesta.

Le 11 juin une double fête se déroulait successivement dans les deux temples jumeaux du grand complexe cultuel dont on a découvert les vestiges sur l'*area* de San Omobono. La première fête, celle de Mater Matuta, s'adresse explicitement aux matrones, comme le prouve l'invitation que leur fait Ovide à cette date dans les *Fastes* : « Allez, épouses vertueuses (*bonae*) ! les Matralia sont votre fête »[78]. Et l'interdiction de la présence des autres catégories féminines était rituellement mise en scène par l'expulsion solennelle d'une esclave que l'on faisait entrer dans l'enceinte du sanctuaire pour ensuite la jeter dehors en la battant[79]. Puis les matrones prenaient dans leurs bras les enfants de leurs sœurs en les câlinant ostensiblement. Depuis les recherches de Georges Dumézil[80], on s'accorde à voir en Matuta une déesse de l'Aurore dans son rôle mythique de tante du soleil : sa mère la Nuit doit disparaître pour que naisse le Soleil ; la sœur de celle-ci, l'Aurore, prend le relais pour aider le Soleil à grandir. En berçant les enfants de leurs sœurs, les matrones donnaient l'exemple à la déesse et l'invitaient à la fois à bien remplir son rôle de seconde

77 *Forte reuertebar festis Vestalibus illa /quae noua Romano nunc uia iuncta foro est ; /huc pede matronam uidi descendere nudo* (Ov., *fast.*, VI, 395-397).

78 *Ite, bonae matres : uestrum Matralia festum* (*ibid.*, VI, 475). Ovide emploie fréquemment *matres* comme équivalent de *matrone* : il ne veut pas dire que la fête est réservée aux mères ; ce n'est d'ailleurs pas en tant que mères mais en tant que nourrices, mères de substitution, que les matrones interviennent dans le rituel. L'épithète *bona*, nous l'avons vu, qualifie la matrone vertueuse, pure.

79 *Ibid.*, VI, 551 ; Plut., *Q. R.*, 16.

80 Georges Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966, p. 63-67 et 332-333 ; *Mythe et épopée* III, Paris, Gallimard, 1973, p. 305-330 ; Robert Schilling, « Ovide interprète de la religion romaine », *REL*, 46, 1968, p. 222 *sq.* et 230-235 ; « La vision de la religion romaine par G. Dumézil », *REA*, 70, 1968, p. 85 *sq.* ; Danielle Porte, *L'Étiologie religieuse dans les « Fastes » d'Ovide*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 464-465 ; Jacqueline Champeaux, *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain*, Rome, École française de Rome, CEFR, 64, 1982, t. I, p. 311 *sq.*

mère et à veiller sur les enfants qu'elles berçaient elles-mêmes comme autant de secondes mères. L'expulsion de l'esclave est interprétée comme l'expulsion des ténèbres qui empêcheraient le soleil de grandir. Ce rôle néfaste de l'esclave qui symbolise les ténèbres suppose une incompatibilité entre les matrones, qui par leurs gestes rituels et leurs prières encouragent Matuta à donner ses soins au soleil naissant, ainsi qu'à favoriser la bonne santé des nourrissons humains, et les autres catégories féminines, symbolisées par la plus basse d'entre elles, celle des esclaves. Elles représentent un danger potentiel qu'il faut écarter à la fois de la déesse et des nourrices humaines : la violence voulue du rite de l'expulsion est destinée à manifester son importance rituelle. Même si elles ne sont pas désignées en tant que telles, les *meretrices* font évidemment partie de ces femmes indésirables que les matrones chassaient solennellement du temple avant de célébrer les rites des Matralia. Le tabou qui interdisait aux *bis nuptae* de couronner la statue de la déesse[81] renchérit encore sur l'exigence de pureté en sélectionnant les plus chastes des matrones pour accomplir le geste qui matérialisait le contact entre la déesse et les célébrantes.

Le culte de Fortuna qui était célébré le même jour dans le second temple de l'*area* l'était également par les matrones. C'est à elles que s'adresse Ovide quand il rappelle le tabou qui leur interdit de porter la main sur les mystérieuses toges qui dissimulaient la statue cultuelle : « Prenez garde, matrones, de ne pas toucher aux toges frappées d'interdit »[82]. La Fortuna de l'*area* avait un lien étroit avec le *regnum* ; la déesse passait pour être la protectrice du roi Servius Tullius, auquel elle avait donné le pouvoir royal sous la forme humaine de la reine Tanaquil ; les toges sacrées auraient appartenu au roi, qui les avait consacrées à sa protectrice. Elles étaient imprégnées du dangereux caractère sacré inhérent au *regnum* ; de là sans doute l'interdit qui les frappait[83]. Ce culte n'est pas le seul où une déesse associe une fonction royale à des compétences « féminines » : c'est aussi le cas de Junon, de Diane, de Bona Dea. Toutes gardent à l'époque historique des traces qui témoignent

81 Voir texte cité note 59.

82 *Parcite, matronae, uetitas attingere uestes* (Ov., *fast.*, VI, 621).

83 Voir N. Boëls-Janssen, *La Vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, *op. cit.*, p. 353-369. Jacqueline Champeaux pense que la déesse avait une fonction royale à laquelle s'ajoutait une fonction matrimoniale ; la statue voilée serait l'image d'une *uirgo nubens* et l'interdit pesant sur les toges qui la dissimulent reposerait sur le danger du feu fécondant. En tout cas le lien sacré qui unit les matrones à la déesse détentrice du *regnum* rend manifeste le rôle du féminin dans la transmission du pouvoir royal. Il se manifeste aussi bien chez les déesses qui le détiennent et le donnent que chez les matrones qui s'acquittent de leur culte ; le personnage mi-historique, mi-divin, de Tanaquil en est la représentation la plus frappante.

du rôle polyvalent qu'ont joué les grandes déesses archaïques avant que le patriarcat les réduise à n'être plus que des déesses des femmes[84].

La double fête de l'*area* ne s'adressait donc qu'aux matrones : les *meretrices* n'étaient ni appelées à élever les futurs citoyens, tâche dévolue aux fidèles de Matuta, ni concernées par le pouvoir royal distribué par Fortuna et leur présence aurait constitué une souillure. Les deux fêtes formant un ensemble cohérent, il est probable que l'expulsion préalable de l'esclave, symbolisant l'impureté des « non-matrones », hors de l'enceinte sacrée, qui ouvrait la journée du 11 juin était valable pour les deux cérémonies solidaires qui se succédaient sur l'*area*. Quant au privilège des *uniuirae*, il n'avait pas lieu d'être signalé pour le culte de Fortuna, puisque de toute façon aucune des matrones ne pouvait toucher aux toges qui dissimulaient la statue. Mais les deux cultes devaient être protégés de toute souillure.

Dans la seconde quinzaine de juin avait lieu le *sacrum anniuersarium Cereris*[85]. Cérès était depuis longtemps assimilée à la Déméter des Grecs ; mais la triade aventine, Cérès-Liber-Libéra, même si l'association de ces trois divinités ne s'expliquait que par la mythologie grecque, était honorée suivant un rituel romain. C'est pendant la seconde guerre punique que fut adoptée cette cérémonie hellénisée. Fête qui faisait revivre la quête de Déméter en deuil de sa fille enlevée par le dieu des Enfers, elle était célébrée par les matrones romaines et peut-être leurs filles, conformément au mythe dont la conclusion réunissait la mère et la fille. Les matrones étaient vêtues de blanc, signe à la fois de pureté et de joie. Elles mimaient le deuil de la déesse cherchant sa fille et, au matin, la découverte de Proserpine et ses retrouvailles avec sa mère étaient marquées par une joyeuse agitation de torches. Le culte se faisait en grec, sous la direction de prêtresses originaires de Grande Grèce. Il s'agit visiblement d'une fête exclusivement matronale car, après le désastre de Cannes, on ne put la célébrer du fait que toutes les matrones avaient perdu au combat un mari, un père ou un frère. Or une femme en deuil ne pouvait pas participer à la cérémonie. On sait en effet que la mort était considérée comme une souillure : la personne en deuil, comme la maison mortuaire, devait être tenue à l'écart de la société pendant une période précise et il fallait ensuite procéder à des purifications rituelles. Cet interdit confirme que le *sacrum anniuersarium* exigeait une totale pureté des célébrantes ; les

84 Sur Junon voir note 76. Sur la triple compétence des divinités féminines, voir N. Boëls-Janssen, *La Vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, *op. cit.*, p. 472-474.

85 Voir la thèse d'Henri Le Bonniec, *Le Culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République*, Paris, Klincksieck, 1958, p. 400-420. On y trouvera tous les textes antiques ainsi que la justification des affirmations que je lui emprunte.

autres règles cultuelles vont dans le même sens : non seulement c'étaient des matrones, mais elles devaient porter des robes blanches et des *uittae*, blanches également. La fête elle-même était précédée d'une période de neuf jours de jeûne et d'abstinence sexuelle appelée le *castum Cereris*. Même emprunté au monde grec, le *sacrum anniuersarium Cereris* était une fête matronale, où la pureté des participantes était essentielle ; les *meretrices* en étaient évidemment exclues.

Le 6 juillet, veille des nones, on célébrait l'anniversaire de la fondation du temple de Fortuna Muliebris[86]. L'épithète de la déesse est transparente : Fortuna Muliebris était la déesse des femmes mariées, donc une divinité matronale, comme le confirme le tabou qui interdisait aux *bis nuptae* de toucher la statue cultuelle pour la couronner[87]. Nous retrouvons cet interdit caractéristique des divinités matronales dont la sainteté est fondée sur la pureté. Seule une *uniuira* est assez chaste pour ne pas souiller la déesse. Fortuna Muliebris suit la même règle que Pudicitia et Matuta. Le mythe étiologique confirme le caractère matronal du culte : il aurait été fondé pour commémorer l'épisode pseudo-historique où Coriolan, marchant contre sa patrie à la tête d'une armée ennemie, aurait été arrêté par un *agmen mulierum* conduit par sa mère et son épouse portant dans ses bras leurs enfants communs. Nous ne savons pas grand-chose sur la fête elle-même, mais, les mythes fondateurs ayant pour fonction d'expliquer et justifier les rites, on peut supposer qu'une procession de matrones accomplissait une cérémonie lustratoire destinée à protéger le territoire de Rome, à partir du temple de la déesse qui était situé sur la *Via Latina*. On transportait sans doute les deux statues qui figuraient la double nature de Fortuna telle qu'elle apparaît dans les deux personnages mythiques de l'*agmen mulierum* : la vieille femme, mère de Coriolan, et l'épouse avec ses petits enfants. Les *meretrices* n'avaient évidemment pas leur place dans ce rituel qui célébrait la puissance apotropaïque de la femme en tant qu'épouse et en tant que mère.

La dernière cérémonie matronale de l'année est la fameuse fête de Bona Dea, qui se déroulait dans la nuit du 4 au 5 décembre. Tous les témoignages antiques s'accordent à dire que c'était une cérémonie officielle,

86 Principales sources : Liv., II, 40, Val. Max., V, 2, 1, Dion. Hal., VIII, 55 *sq.*, Plut., *Cor.*, 37. L'étude majeure sur Fortuna Muliebris est celle de Jacqueline Champeaux (*Fortuna*, *op. cit.*, t. I, p. 335-373), qui expose et critique les interprétations antérieures. Voir aussi le chapitre que je lui ai consacré dans *La Vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, *op. cit.*

87 Voir les références antiques dans les notes 58 à 61.

d'intérêt public[88], qu'elle se déroulait dans la maison d'un magistrat *cum imperio*[89] et vantent à l'envi la respectabilité des célébrantes, matrones de haute naissance[90] et Vestales[91]. La fête de décembre était marquée par un certain nombre de règles et d'interdits mystérieux. Aucun homme n'y était admis. Même le maître de maison quittait sa demeure ce soir-là. Les femmes utilisaient rituellement du vin, bien qu'elles n'eussent pas le droit d'en boire habituellement, mais on le nommait « lait » et le récipient qui le contenait était appelé « vase à miel » Il y avait auprès de la statue de la déesse une branche de vigne et un serpent. On ne pouvait apporter de myrte. La cérémonie comportait de la musique et de la danse. Juvénal dénonce une effroyable orgie où les femmes sous l'effet du vin laissaient libre cours à leurs ardeurs sexuelles[92]. Mais Juvénal est un incorrigible misogyne et Cicéron ou Plutarque, eux, ne parlent que du caractère éminemment respectable d'un culte que Clodius aurait scandaleusement profané en s'y introduisant sous un déguisement féminin. Tout cela forme un ensemble mystérieux sur lequel les Anciens s'interrogeaient déjà. Le culte de Bona Dea est un culte extrêmement complexe et obscur qui ne saurait être traité exhaustivement ici[93]. Disons seulement qu'elle semble avoir été une de ces Grandes Déesses archaïques, comme Junon ou Diane, qui assumaient plusieurs compétences avant que le patriarcat ne les confine dans un rôle étroit de déesses des femmes, du mariage ou de l'accouchement. Elle paraît avoir eu à la fois une fonction oraculaire et des liens avec le *regnum*, comme le suggèrent le lieu où se déroulait la cérémonie (la maison d'un magistrat *cum imperio*) et l'interprétation qui fut faite de la flamme miraculeusement rallumée sur le foyer sacré en 63 : on y vit un présage adressé au consul, détenteur du pouvoir politique, Cicéron, alors aux prises avec la conjuration de Catilina. La participation des matrones les plus distinguées de la Ville, la présence des Vestales, le choix d'une maison *cum imperio* pour la cérémonie, le fait que le rituel était célébré *pro populo Romano*, tout montre que la présence de *meretrices* eût été impensable.

88 *Pro populo ou pro populo Romano* (Cic., *Att.*, I, 12, 3 ; I, 13, 3 ; *har. resp.*, 17, 37) ; *pro salute populi Romani* (Cic., *har. resp.*, 6, 12) ; *publicas caerimonias* (Suet., *Diu. Iul.*, 6, 3).

89 Cic., *har. resp.*, 17 ; Plut., *Caes.*, 9, 7 ; *Cic.*, 19, 5. Cicéron accueillit le culte de Bona Dea en 63 en qualité de consul, César en 62 en tant que préteur.

90 *Nobilissimae feminae* (Cic., *Mil.*, 27, 72).

91 Cic., *har. resp.*, 17, 37 ; *Att.*, I, 13, 3 ; Plut., *Cic.*, 19, 5. En 63 ce sont les Vestales qui interprètent le prodige de la flamme miraculeusement rallumée sur l'autel comme un encouragement à l'action du consul.

92 Juv., VI, 314-336.

93 On trouvera un inventaire des sources antiques, citées et traduites, ainsi qu'une bonne bibliographie dans H.H. Brouwer, *Bona Dea. The sources and a description of the cult*, Leiden, Brill, 1989. J'ai consacré un chapitre au culte de Bona Dea dans *La Vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, *op. cit.*, p. 429-468.

De façon générale, on peut dire que les cultes matronaux étaient d'un intérêt majeur pour le salut de la cité. Ils se rattachent d'une façon ou d'une autre aux trois fonctions propres au système indo-européen et par conséquent, même si, à l'époque historique, les compétences des divinités matronales (mariage et fécondité) concernent essentiellement la troisième fonction, aucun domaine ne leur échappait, du moins à l'origine. La survie de la société dépendait des matrones, d'abord parce qu'elles assuraient sa pérennité en transmettant le sang des *gentes*, mais aussi par la protection magico-guerrière qu'elles assuraient et par la compétence politique de certaines des divinités matronales. Cette responsabilité religieuse majeure excluait des cultes matronaux les autres catégories féminines et tout particulièrement les *meretrices* dont l'impureté aurait souillé des divinités capables d'interdire de les toucher aux matrones dont la pureté n'était pas totale.

De leur côté, les *meretrices* avaient leurs propres fêtes, où les matrones auraient rougi de se montrer, mais qui étaient, elles aussi, indispensables à la survie de la cité. La plus ancienne et la plus célèbre est celle des Floralia[94]. Cette fête, que l'on célébrait au printemps, du 23 avril au 3 mai, comportait des Jeux Scéniques où l'on représentait des mimes. Les mimes formaient un genre à part dans le théâtre comique. Leurs sujets étaient à la fois érotiques et grotesques et les rôles féminins y étaient tenus par des femmes, alors que dans le théâtre comique les acteurs étaient tous des hommes, habillés comme l'exigeait leur rôle, mais avec des costumes qui, grâce à des postiches, exagéraient jusqu'à la caricature les détails de leur anatomie. Aux Floralia, la licence propre aux Jeux était portée à son paroxysme, car les prostituées montaient sur scène et se dénudaient à la demande du public. Les auteurs chrétiens ne manquent pas de stigmatiser ces exhibitions obscènes. Le rite est célèbre à cause de l'incident de 55 av. J.-C. : Caton assistant à la représentation, le public n'osa pas réclamer le *strip-tease* des *meretrices* par égard pour son austérité bien connue ; s'en étant aperçu, Caton quitta le théâtre et les spectateurs purent appeler à grands cris les effeuilleuses[95]. D'après Lactance, elles ne se contentaient pas de se déshabiller sur scène, mais multipliaient les mots les plus crus, accompagnés de toute une gestuelle érotique : « ces jeux sont donc célébrés de la façon qui convient pour rappeler la mémoire d'une prostituée, en déployant toute la licence possible. En effet, non seulement on se livre à une débauche de mots obscènes, mais les prostituées vont jusqu'à se déshabiller à la demande du peuple, jouant le rôle des mimes et s'offrant en

94 *Turba quidem cur hos celebret meretricia ludos ?* (Ov., *fast.*, V, 349).

95 Val. Max., II, 10, 8 ; Sen., *epist.*, 97, 8.

spectacle avec des déhanchements suggestifs jusqu'à ce que les yeux pervers du public en soient rassasiés »[96]. Les mimes étaient coutumiers de ces danses obscènes, mais les acteurs portaient des maillots collants sur leurs attributs postiches, tandis que les *meretrices*, par leur nudité intégrale, ajoutaient une touche de réalisme qui changeait totalement le sens du spectacle : ce n'était plus une parodie grotesque mais une danse provocante.

Les commentateurs hésitent sur le sens de ce rite[97]. Les uns pensent qu'il s'agit d'un rite de fécondité ; mais la relation entre nudité et fécondité est loin d'être établie ; en outre, il ne s'agit pas de nudité, mais de déshabillage public, ce qui n'est pas du tout la même chose. Beaucoup pensent que l'exhibition obscène provoquait le rire et avait ainsi un effet apotropaïque ; on compare l'attitude des *meretrices* aux Floralia avec le geste de Baubo qui, dans la mythologie grecque, fait rire Déméter en deuil en relevant sa robe. Mais Baubo n'effectue pas un *strip-tease* : elle se contente d'exhiber son sexe ; c'est le fait de briser un tabou qui provoque le rire et, par voie de conséquence, la « guérison » de Déméter et le retour de la fécondité des champs. Or je doute fort que la danse érotique des *meretrices*, à la différence de celle des mimes, ait été destinée à faire rire le public des *ludi*. Ce n'est pas le but de ce genre de spectacles, même si le rire est généralement associé au sexe, qu'il s'agisse de gestes ou de paroles : le *strip-tease*, constitué par un déshabillage accompagné de gestes provocants, a tout simplement pour but d'exciter le désir masculin. Selon Tertullien les prostituées profitaient du spectacle pour se faire connaître : « on proclame leur adresse, leurs prix, leurs talents, même à ceux que cela n'intéresse pas »[98]. Cette publicité confirme que le but de ces exhibitions était bien de provoquer des clients potentiels, en favorisant par une gestuelle appropriée l'excitation érotique masculine.

Le rite a probablement précédé l'institution des Jeux Floraux, qui ont en quelque sorte institutionnalisé une pratique spontanée : le culte de Flora est ancien puisqu'elle avait un flamine ; Varron le fait remonter à la période royale, mais les *Ludi Florales* ne furent officiellement créés qu'en

96 *Celebrantur ergo illi ludi conuenienter memoriae meretricis cum omni lascuiuia. Nam praeter uerborum licentiam, quibus obscenitas omnis effunditur, exuuntur etiam uestibus populo flagitante meretrices quae tunc mimarum funguntur officio et in conspectu populi usque ad satietatem impudicorum luminum cum pudendis motibus detinentur* (Lact., *inst.*, I, 20, 10).

97 Sur le sens de la nudité aux Floralia, voir en dernier lieu Pierre Cordier, *Nudités romaines. Un problème d'histoire et d'anthropologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2005, p. 216-223, avec critique des explications antérieures. Selon lui, la nudité réelle des *meretrices* parodiait la fausse nudité des véritables mimes, qui officiaient dans les autres *ludi*, « pour affecter les jeux de Flore d'un statut de *ludi* au carré ».

98 *Locus, stipes, elogium etiam quibus opus non est praedicatur* (Tert., *spect.*, 17, 3).

238, à l'occasion de la fondation du temple de la déesse. Ils donnèrent un cadre scénique à des jeux rituels déjà pratiqués spontanément. De tels rites ne peuvent s'interpréter que comme destinés à favoriser collectivement le pouvoir de reproduction des hommes de la cité. Ils s'intègrent bien à une fête de printemps dont la signification d'ensemble est d'encourager la fécondité de la terre et des humains. Les matrones ne participaient évidemment pas aux exhibitions érotiques des Floralia et n'y assistaient sans doute pas, en tout cas à l'origine. Leur rôle dans la société est d'assurer la prolongation de la race de leur époux par leur fécondité ; c'est aux *meretrices* que revient d'exciter la convoitise masculine. La société distingue soigneusement les fonctions des différentes catégories féminines. Les Anciens sentaient même une antinomie implicite entre la classe « habillée » des matrones, dont le vêtement est caractéristique au point qu'on les appelle *stolatae*, et les *meretrices* dénudées des Floralia ; Martial les oppose nettement : « Qui songerait à habiller les Floralia et inversement à permettre aux prostituées la pudique *stola* ? »[99].

La seconde fête propre aux courtisanes est dédiée à Vénus – et à une Vénus choquante entre toutes, celle du Mont Éryx. Elle fut instituée assez tardivement. Après le désastre de Trasimène, on consulta les Livres Sibyllins qui ordonnèrent de dédier un temple à deux déesses de nature opposée : *Mens*, une de ces abstractions divinisées qu'affectionnait la religion romaine, et une divinité étrangère, l'Aphrodite du Mont Éryx, en Sicile, dont le culte était contraire à toutes les traditions religieuses romaines, car des courtisanes sacrées étaient attachées au temple, coutume orientale totalement étrangère à l'esprit romain[100]. Mais Aphrodite avait depuis longtemps été assimilée à Vénus et Vénus était considérée, en tant que mère d'Énée, comme la Mère du peuple romain. Le temple de Vénus Érycine fut donc édifié sur le Capitole, signe qu'elle était sentie comme une déesse romaine, car les divinités étrangères accueillies à Rome étaient installées en dehors du *pomerium*. Mais cette romanisation de la Vénus du Mont Éryx eut pour conséquence que son culte, lui aussi, fut adapté aux coutumes romaines et épuré de son caractère érotique : il n'y eut pas de courtisanes sacrées attachées au temple de l'Érycine romaine et la déesse ne fut pas non plus la patronne des *meretrices*.

---

99 *Quis Floralia uestit et stolatum permittit meretricibus pudorem* ? (Mart., I, 35, v. 8).

100 *Mens* représentait l'esprit de réflexion ; la déesse qui la symbolisait devait réparer la dangereuse folie du consul Flaminius qui avait provoqué la défaite. Quant à l'Érycine, les commentateurs et en premier lieu Robert Schilling, ont montré que, la légende troyenne étant déjà bien répandue à Rome, en tant que mère d'Énée, Aphrodite, assimilée à la Vénus romaine, était considérée comme l'ancêtre divine du peuple romain. Elle avait aussi les attributs d'une déesse de la Victoire. On associa donc la sagesse donnée par *Mens* à la chance victorieuse accordée par Vénus aux descendants de son fils.

En revanche elle eut par la suite, en 181, un temple et un culte plus fidèles au modèle sicilien, mais hors du *pomerium*, près de la porte Colline ; elle y retrouva son rôle de protectrice des *meretrices*[101]. Les *Fastes* de Préneste nomment le 23 avril *meretricum dies*[102] et ce sont nommément les prostituées qu'Ovide invite à fêter la déesse le 23 avril : « célébrez la puissance divine de Vénus, filles publiques : Vénus est favorable à celles qui font profession de vivre de leurs charmes »[103]. Il les appelle à venir nombreuses au temple de la porte Colline[104].

Ovide ne décrit guère la fête, se contentant de signaler des offrandes traditionnelles d'encens, de myrte et de roses. Mais on peut peut-être avoir une idée de l'atmosphère qui y régnait en relisant le *Poenulus* de Plaute. La comédie s'ouvre en effet sur les préparatifs de deux courtisanes sur le point de se rendre aux Aphrodisies. Comme il est d'usage dans le théâtre comique latin, l'action se situe en Grèce et la fête est celle d'Aphrodite. Mais on peut se demander si le public romain n'y reconnaissait pas la fête de la Vénus de la porte Colline, dont la fondation est proche chronologiquement de la période où Plaute publia l'essentiel de sa production. Il ne serait pas invraisemblable qu'il ait représenté l'effervescence qui régnait à la fête de l'Érycine. On voit les deux *meretrices* se parer avec soin pour se rendre à la fête[105]. Il devait y avoir grande affluence de leurs collègues, car l'une des deux refuse de se montrer trop pressée et de paraître au milieu de la cohue : « C'est la foule en ce moment devant l'autel ; veux-tu te trouver au milieu des filles vulgaires ? »[106]. Elles apportaient à la déesse de somptueuses offrandes, qui étaient exposées dans le temple. Antérastile décrit avec enthousiasme tout ce qu'elle a vu : « Par Castor, j'ai adoré là-bas aujourd'hui les magnifiques offrandes des courtisanes, dignes de la divine Vénus, la belle des belles ; ce n'est pas aujourd'hui que j'aurais dédaigné ses œuvres, tant il y avait foule de belles choses, élégamment disposées, chacune à sa place. Tout embaumait les parfums d'Arabie et la myrrhe. Elle ne manquait pas d'allure, ta fête, Vénus, et ton temple non plus :

101 Voir Robert Schilling, *La Religion romaine de Vénus, depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, De Boccard, 1954, p. 254-262.

102 *CIL*, I², p. 236.

103 *Numina uolgares Veneris celebrate puellae / multa professarum quaestibus apta Venus* (Ov., *fast.*, IV, 865-866).

104 *Templa frequentari Collinae proxima porta / nunc decet* (*ibid.*, v. 871-872).

105 *Nam nos usque ab aurora ad hoc quod diei'st / ex industria ambae nunquam concessauimus / lauari aut fricari aut tergeri aut ornari, poliri, expoliri, pingi, fingi* (Plaut., *Poen.*, v. 217-220).

106 *Turba'st nunc apud aram : an te ibi uis inter istas uorsarier / prosedas ...* ? (*ibid.*, v. 252-253) ; Adelphasie fait ensuite une liste plaisante des différentes sortes de filles de bas niveau.

quelle affluence de fidèles venues honorer la Vénus Calydonienne ! »[107]. Les filles venaient admirer les présents, apporter les leurs et prier la déesse. Elles y allaient aussi pour se comparer aux autres, pour voir et pour être vues ; c'est la raison pour laquelle Adelphasie est pressée de se rendre au temple malgré la foule : « Je veux voir les autres et je veux qu'on me voie »[108]. C'était une sorte de championnat de beauté, que Plaute compare peut-être implicitement aux championnats de vertu entre matrones. Les deux héroïnes du *Poenulus* semblent avoir remporté la palme ; Antérastile s'en vante avec emphase : « Quel bonheur, ma sœur, quand la victoire vient couronner l'entreprise d'un homme ; c'est ce qui nous arrive aujourd'hui : nous l'avons emporté en beauté sur toutes les autres »[109]. C'était aussi un vaste marché où les clients pouvaient faire leur choix, autre raison qui incite Adelphasie à s'y rendre au plus tôt : « parce que se tient aujourd'hui au temple de Vénus la foire aux filles ; les marchands y viennent : je veux m'y montrer »[110]. L'ambiance était

chaude et les jeunes gens n'hésitaient pas à se moquer des malheureuses qui ne leur plaisaient pas ; d'après Antérastile, elle et sa sœur sont les seules à y avoir échappé : « et nous n'avons pas été raillées par les jeunes gens, ce qui, par Pollux, est arrivé à toutes les autres »[111]. Ils pouvaient même aller jusqu'à les barbouiller de suie : « Est-ce que par hasard tu te crois belle », reproche Adelphasie-la-sage à sa sœur, « parce qu'on ne t'a pas frotté la figure à la suie ? »[112]. Une telle atmosphère ne tolérait évidemment pas la présence d'une respectable femme mariée. Les matrones s'abstenaient certainement de paraître aux fêtes des *meretrices*, comme celles-ci se tenaient à l'écart des célébrations matronales.

Cependant, si on continue l'inventaire des fêtes féminines du calendrier romain, on s'aperçoit que, contrairement à toutes les règles mettant les matrones à l'écart des femmes susceptibles de souiller leur pureté, certaines

---

107 *Deamaui, ecastor, illic ego hodie lepidissuma munera meretricum, / digna diua uenustissuma Venere ; neque contempsi eius opus hodie : / tanta ibi copia uenustatum aderat, in suo quaeque loco sita munde. /Arabius murrhinusque omneis odor complebat ; haud sordere uisus est / festus dies, Venus, nec tuum fanum : tantus ibi clientarum erat numerus / quae ad Calydoniam uenerant Venerem* (*ibid.*, v. 1169-1176).

108 *Sunt illei aliae quas spectare uolo et me spectari uolo* (*ibid.*, v. 333).

109 *Vt uolupe'st homini, mea soror, si, quod agit, cluet uictoria, / sicut hodie nos inter alias praestitimus pulchritudine* (*ibid.*, v. 1188-1189).

110 *Quia apud aedem Veneris hodie est mercatus meretricius / eo conueniunt mercatores : ibi me ostendi uolo* (*ibid.*, v. 335-336).

111 *Neque ab iuuentute ibi in ridiculo habitae, quod pol, soror, ceteris omnibus factum'st* (*ibid.*, v. 1178).

112 *An uero pulchra uidere, obsecro, / si tibi illei non os oblitum'st fuligine ?* (*ibid.*, v. 1190-1191).

cérémonies sont célébrées à la fois par les matrones et par les autres catégories féminines, y compris les *meretrices*.

La fête du 1er avril en offre un premier exemple. C'est une cérémonie complexe, dont le déroulement semble confus à cause des ambiguïtés contenues dans les différentes sources. Ce n'est pas le lieu de reprendre une question qui a déjà été traitée par Jacqueline Champeaux dans sa thèse fondamentale sur Fortuna et que j'ai reprise dans ma propre thèse[113]. Je me contenterai d'en résumer les éléments, en mettant l'accent sur ce qui nous intéresse ici : le rôle respectif des deux catégories féminines qui participent aux rites. Ovide invite en effet indistinctement matrones et « non-matrones » à participer à la fête du 1er avril qui, selon lui, s'adresse à Vénus : « Vous honorez pieusement la déesse, matrones et jeunes épouses romaines, et vous aussi qui ne portez ni la robe longue ni les bandelettes »[114]. Il décrit ensuite brièvement ce qui semble être l'essentiel du rituel : un bain de la statue de la déesse, à qui on ôte ses parures avant de les lui remettre solennellement, une fois le rite du bain accompli ; ensuite les femmes elles-mêmes se baignent. Elles doivent enfin prier la déesse, car, selon le poète, beauté, vertu et bonne réputation dépendent d'elle[115], mélange contradictoire, qui réunit les préoccupations des deux catégories antagonistes de la société : la beauté indispensable aux courtisanes pour séduire les hommes et la vertu, accompagnée de son corollaire, la bonne réputation, apanage des matrones.

L'association des deux est étrange, mais, plus bizarrement encore, au milieu de ce culte vénusien, Ovide fait mention, sans transition, d'une offrande d'encens à une autre déesse : « Apprenez à présent la raison pour laquelle vous donnez de l'encens à Fortuna Virilis »[116]. Il explique cette offrande inattendue à une divinité qui n'a apparemment pas le moindre rapport avec Vénus par le fait que Fortuna Virilis est capable de dissimuler aux hommes les défauts des corps que les femmes dévoilent pour se baigner en l'honneur de Vénus. On se demande aussitôt pourquoi ce n'est pas à Vénus elle-même qu'elles demandent cette faveur, le charme féminin étant assurément de sa

113 *La Vie religieuse des matrones*, *op. cit.*, p. 321-335. On y trouvera un bilan critique des travaux antérieurs ; mon point de vue emprunte beaucoup à J. Champeaux qui traite de la double question de Fortuna Virilis et de Vénus Verticordia dans sa thèse sur Fortuna (*Fortuna*, *op. cit.*, p. 375-407, avec une bibliographie p. 376, note 11). Je m'écarte de son interprétation à propos de la participation des *humiliores*, ou plus exactement des *meretrices* au culte de Verticordia.

114 *Rite deam colitis, Latiae matres nurusque / et uos quis uittae longaque uestis abest* (Ov., *fast.*, IV, 133-134).

115 *Supplicibus uerbis illam placate : sub illa / et forma et mores et bona fama manet* (*ibid.*, v. 155-156).

116 *Discite nunc quare Fortunae tura Virili / detis eo gelida qui locus umet aqua* (*ibid.*, v. 145).

compétence. Et à quoi servirait cet « embellissement » des corps féminins aux yeux des hommes, puisque les femmes se baignent entre elles ? Ovide prend soin en effet de justifier le fait que les baigneuses portaient des couronnes de myrte par une exigence de chasteté, rappelant un conte mythique, variation sur un *topos* littéraire et artistique, où Vénus surprise au bain par une troupe de satyres se serait protégée en se couronnant de myrte. Quel que soit le sens religieux du myrte, le témoignage d'Ovide montre que le bain en l'honneur de Vénus était un bain chaste, qui ne tolérait pas plus la présence des hommes que Vénus n'avait toléré celle des satyres. Mais s'il n'y avait pas d'hommes pour voir les baigneuses, à quoi bon demander à une divinité de dissimuler leurs défauts physiques ? Et d'ailleurs, une telle préoccupation ne pouvait concerner les matrones. Seules les *meretrices* avaient besoin de plaire à l'autre sexe. On devine dans les contradictions d'Ovide une ambiguïté du culte du 1er avril. Cette ambiguïté tient au fait que le culte de Vénus se superposa
118 au culte archaïque de Fortuna Virilis. Or la personnalité des deux déesses et l'intention des cérémonies en leur honneur diffèrent profondément.

Je commencerai par la fête de Vénus, qui s'est tellement imposée au fil du temps que les calendriers tardifs ne signalent à la date du 1er avril qu'une fête appelée *Veneralia*. Elle est assez facile à interpréter, car sa fondation relativement tardive permet d'en discerner clairement les motivations. Vénus y était honorée en tant que Verticordia. Elle avait déjà auparavant reçu l'offrande d'une statue sous cette épithète. Même si nous n'en connaissons pas les circonstances exactes, l'intention de cette dédicace était nettement morale. Verticordia signifie « celle qui fait tourner les cœurs » ; c'est ainsi qu'Ovide traduit l'épithète de Vénus dans les *Fastes*[117]. Valère Maxime est plus précis : « c'était pour que l'esprit des vierges et des femmes mariées s'éloignât plus aisément de l'inconduite pour se tourner vers la vertu (*ad pudicitiam*) »[118]. Les termes utilisés par Valère Maxime ne peuvent s'appliquer qu'à la catégorie matronale, seule concernée par la *pudicitia*. D'ailleurs, la dédicace de la statue fut confiée à celle qui fut désignée comme la plus chaste des matrones, sans doute à la suite d'un de ces championnats de vertu dont on a quelques exemples célèbres. Valère Maxime qualifie l'heureuse élue de *sanctissima femina*[119], Pline l'Ancien de *pudicissima femina*[120]. Cette offrande fut sans

117 *Venus uerso nomina corde tenet* (Ov., *fast.*, IV, 160).

118 *Quo facilius uirginum mulierumque mens a libidine ad pudicitiam conuerteretur* (Val. Max., VIII, 15, 12).

119 *Cum senatus censuisset ut* [...] *ex omnibus matronis centum, ex centum autem decem sorte ductae de sanctissima femina iudicium facerent, cunctis castitate praelata est* (*ibid.*). Le mot *castitas* confirme le sens de *sanctissima* : il s'agit bien de pureté physique, de fidélité conjugale.

120 Plin., *nat.*, VII, 120.

doute motivée par la découverte de quelque scandale de nature sexuelle dénoncé par un prodige, comme le suggère le fait que l'on consulta les Livres Sibyllins. La dédicace d'une statue à une Vénus qualifiée de Verticordia devait ramener les femmes vers la chasteté : Verticordia semblait ainsi prendre le relais de la vieille Pudicitia.

Un siècle plus tard, en 114, à la suite du prodige inquiétant que représentait la fulmination d'une jeune fille dont on retrouva le corps dénudé dans une posture obscène, suivie de la découverte de l'*incestum* de trois Vestales, on fonda un temple en l'honneur de Verticordia, la simple offrande d'une statue n'ayant visiblement pas suffi à ramener les femmes sur le chemin de la vertu. La dédicace fut fixée à la date du 1er avril, qui fut aussi, selon l'usage, la fête anniversaire du temple. Or cette date était déjà consacrée à une vieille déesse appelée Fortuna Virilis, dont le nom même laisse supposer une compétence peu tournée vers la vertu féminine. Le choix du 1er avril n'était certainement pas dénué d'intention. On cherchait à contrebalancer un rituel d'une moralité douteuse par une fête vertueuse et chaste. Le nom de la déesse, l'*aition* mettant en scène une Vénus aussi pudique qu'une Diane au bain, la baignade de la statue, les soins de beauté que lui prodiguaient les femmes, le bain des femmes elles-mêmes, forcément aussi chaste que celui de la déesse, tout suggère un culte destiné à maintenir sur le chemin de la vertu les seules femmes concernées par le modèle vertueux de Verticordia, les matrones.

Mais l'offrande d'encens à Fortuna Virilis prouve que le culte de celle-ci préexistait à celui de Verticordia. La piété interdisait de l'oublier tout à fait : à Rome les rites nouveaux se superposent aux rites anciens sans jamais les supprimer. L'offrande d'encens à Fortuna Virilis perpétuait le souvenir de la déesse à qui était primitivement consacrée la fête du 1er avril. Il y avait donc deux déesses honorées le même jour. Et si les matrones se contentaient d'offrir un peu d'encens à la déesse archaïque, les *humiliores* continuèrent de l'honorer comme elles l'avaient toujours fait. Le calendrier de Préneste, ville où le culte de Fortuna était particulièrement vivace, fournit des détails sur les rites qu'elles observaient. Elles se baignaient dans les thermes masculins[121]. Ce détail est en parfaite cohérence avec l'épithète de la déesse. En tant que déesse des classes d'âge et des rites de passage, Fortuna Virilis patronnait les nouveaux *uiri*. On sait que les jeunes Romains prenaient la toge virile aux *Liberalia* du 17 mars. Cette cérémonie les faisait entrer dans la catégorie des hommes et ils accomplissaient alors une période d'initiation guerrière et

121 *Frequenter mulieres supplicant / Fortunae Virili humiliores etiam / in balineis quod in iis in ea parte corporis / utique uiri nudantur qua feminarum / gratia desideratur* (*CIL*, I, 1, p. 262 & 314). Je cite le texte original ; sur les problèmes posés par l'établissement du texte et la conjecture de Mommsen, voir J. Champeaux, *Fortuna*, I, p. 380.

sociale appelée *tirocinium*. Mais tout rite de passage à l'âge adulte est aussi une reconnaissance de la maturité sexuelle de l'initié. On est donc amené à supposer que Fortuna Virilis veillait sur cet aspect du passage des adolescents dans la classe des *uiri*. Le fait que la date de sa fête tombait le 1er avril est révélateur. Les jeunes gens entraient dans la catégorie des *uiri* le 17 mars, pendant la période où les anciles étaient sortis, qui durait du 9 au 23 mars ; cette période marquait le début de la saison de la guerre et c'était aussi le moment de l'initiation guerrière des nouveaux *uiri*. Pendant ce temps, le mariage était interdit[122]. Autrement dit, cette période d'initiation guerrière était aussi une période d'abstinence sexuelle, comme il est fréquent dans les rites initiatiques. Le mois de la guerre achevé, Fortuna Virilis prenait le relais pour assurer l'initiation sexuelle des nouveaux *uiri*.

C'est dans cette optique que doit s'interpréter l'intervention rituelle des *humiliores* et sans doute plus précisément des *meretrices :* Verrius Flaccus dit
120 expressément que ces femmes se baignaient dans les thermes masculins parce que c'est là que les hommes dévoilent la partie de leur corps où se manifeste leur désir[123]. Il s'agissait donc de favoriser la capacité virile des jeunes gens pubères. Fortuna Virilis patronnait l'initiation sexuelle des nouveaux *uiri* par des professionnelles. Toutes proportions gardées, le processus est le même que dans l'univers comique où les *meretrices* déniaisent les *adulescentes*. Dans le *Truculentus*, la servante de la courtisane qui vient de mettre à la porte son jeune amant ruiné lui dit sans ambages : « Tu as appris les rudiments ; maintenant que tu les connais, laisse les autres s'instruire »[124]. On ne peut mieux définir la fonction d'initiatrice de la *meretrix*. Le bain du 1er avril avait un sens analogue, mais dans un contexte religieux. À l'origine, ce bain ne pouvait se pratiquer dans les thermes, dont l'apparition à Rome est relativement tardive, mais devait plutôt avoir pour cadre le Tibre, où précisément les jeunes gens se livraient à des exercices physiques de préparation militaire. Il est douteux que, même dans les temps anciens, les matrones aient participé à ces festivités contraires à leur *pudicitia*, mais l'offrande d'encens à Fortuna Virilis qui subsista après la création de la fête de Vénus Verticordia montre qu'elles étaient concernées, elles aussi, par le culte de Fortuna Virilis ; il n'y a là rien d'étonnant, car c'est sur la capacité sexuelle de leurs fils que reposait le destin de leur famille et de la cité tout entière. Elles ne prenaient pas part à la baignade commune, certes, mais elles participaient à la fête à leur façon. Peut-être l'offrande d'encens que signale Ovide n'est-elle qu'un résidu de rites

122 *Nubere si qua uoles,* [...] *differ* ! [...] *Arma mouent pugnas* [...] ; *condita cum fuerint, aptius omen erit* (Ov., *fast.*, III, 394-396).

123 Voir le texte cité note 121.

124 *Litteras didicisti ; quando scis, sine alios discere* (Plaut., *Truc.*, v. 705).

plus étoffés ; nous n'avons aucun moyen de le savoir. Mais elle suffit à prouver que les matrones honoraient Fortuna Virilis comme les *meretrices*. Le dossier du double culte du 1er avril est fragmentaire et il reste obscur sur bien des points, mais il fournit un exemple indiscutable de solidarité entre matrones et *meretrices*, honorant la même déesse par des rites différents, adaptés au statut et au rôle social de chacune des deux catégories, mais avec une intention similaire : assurer l'avenir de la cité en garantissant la maturité sexuelle des nouveaux *uiri* sous le patronage de Fortuna Virilis. La création du culte de Verticordia modifia le sens de la fête en mettant l'accent sur la nécessité de la chasteté féminine ; mais c'est une intention qui n'est pas tellement éloignée de celle du culte de Fortuna Virilis, car à l'efficacité sexuelle des nouveaux *uiri*, assurée par celle-ci, doit répondre l'intégrité physique des nouvelles matrones, garantie par Verticordia[125]. Les deux catégories féminines se mobilisent ensemble, car les rituels que chacune accomplit se complètent pour assurer l'avenir de Rome

Une autre fête féminine offre un exemple encore plus net d'une solidarité cultuelle entre matrones et *meretrices* : celle des Nones Caprotines[126]. La fête du 7 juillet en l'honneur de Junon Caprotine était en effet célébrée à la fois par les matrones et les autres catégories féminines. Les matrones banquetaient et pratiquaient à l'ombre d'un figuier sacré situé hors de la Ville des rites qui restent assez mystérieux : on sait qu'elles utilisaient le « lait » du figuier et l'une de ses branches, mais les sources manquent de précision sur ce qu'elles faisaient exactement ; il est cependant plus que probable qu'il s'agissait de rites de fécondité. La symbolique du figuier est bien connue. Mais le sens de l'épithète de la déesse est très discuté, car l'absence de bouc dans le rituel laisse les commentateurs perplexes. De leur côté, les esclaves, vêtues comme des femmes libres, s'amusaient à des batailles simulées et provoquaient effrontément les passants en se moquant d'eux. Ce dernier détail incite à penser que ce sont particulièrement les *meretrices* qui participaient à cette

125 Ce n'est peut-être pas seulement par une redondance poétique qu'Ovide invite à la fois les matrones et les jeunes mariées à se rendre à la fête (texte cité note 114) : c'est aux plus jeunes des matrones que revenait d'assurer la postérité des citoyens romains ; les *nurus* sont les plus directement concernées par les bienfaits de Fortuna Virilis d'une part et par le patronage vertueux de Verticordia d'autre part. Le culte de Fortuna Muliebris accordait même une prééminence cultuelle aux jeunes épouses. Il y avait de toute évidence deux catégories dans la classe matronale.

126 Varro, *ling.*, VI, 18 ; Macr., *sat.*, I, 11, 35-40 ; Plut., *Rom.*, 29 ; *Cam.*, 33. On trouvera une bibliographie critique des interprétations modernes dans le chapitre que j'ai consacré aux Nones Caprotines dans *La Vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, *op. cit.*, p. 388-415.

fête, elles dont le métier était justement de provoquer les hommes. On a donc affaire cette fois encore à une fête féminine où les deux catégories antagonistes sont réunies pour une fête commune ; elles pratiquent cependant séparément des rites différents, adaptés à leur situation respective.

À la différence de la fête de Fortuna Virilis, un mythe étiologique justifie le rituel des Nones Caprotines, permettant d'affiner la signification de l'ensemble. Le mythe est présenté, selon la coutume des Romains qui ont tendance à « historiciser » leurs mythes, comme un événement historique. Rome est menacée par des envahisseurs ennemis qui exigent qu'on leur livre des matrones et/ou des vierges (c'est-à-dire des futures matrones). Une esclave au nom symbolique de Tutula propose alors un subterfuge pour sauver les matrones : elle et ses pareilles se déguisent en matrones et/ou en épousées et se rendent au camp des ennemis ; pour mieux abuser ceux-ci, tout un cortège en larmes les accompagne. Une fois arrivées, elles enivrent les soldats ennemis d'amour et de vin et lorsqu'ils sont endormis, Tutula monte dans un figuier pour faire signe aux Romains à l'aide d'une torche. Les Romains attaquent le camp des ennemis et les massacrent : la Ville est sauvée sans que l'honneur des matrones ait été entamé. Il est évident ici aussi que ces habiles séductrices, qui entraînent les guerriers à leur perte par leurs charmes et savent user des effets du vin pour les endormir aux deux sens du terme, ne peuvent être que des *meretrices ;* l'esclave qui tient le premier rôle est aussi nommée Philotis, nom qui ressemble fort à celui d'une *meretrix* de comédie, formé sur le verbe qui signifie « aimer » en grec. Dans la pièce tirée du mythe que l'on jouait aux *ludi Apollinares*, Philotis était certainement une *meretrix*[127]. Le mythe complète utilement ce que nous savons du rite. Non seulement matrones et courtisanes célèbrent la fête de concert, chaque catégorie tenant une partie différente, mais les *meretrices* mettent leur savoir-faire au service de la *pudicitia* matronale. Le mythe conforte la structure sociale qui divise la population féminine en deux catégories qui ont chacune une mission : séduction des hommes pour les courtisanes, fonction qui requiert beauté et surtout charme (*blanditia*) pouvant aller jusqu'à la provocation (*procacitas*), mariage et maternité pour les matrones, double fonction qui exige d'elles une *pudicitia* parfaite. Les deux catégories s'unissent devant le péril ennemi qui veut détruire la pureté des matrones et, par conséquent, la survie de la cité romaine. Les ennemis incarnent un monde asocial, remplaçant les règles qui régissent la structure familiale par la loi du plus fort. L'intervention des

127 L'existence d'une *togata* mettant en scène l'*aition* des Nones Caprotines lors des Jeux Apollinaires est généralement admise d'après le témoignage de Varron (voir note précédente). Voir texte et interprétations modernes dans *La Vie religieuse des matrones*, *op. cit.*, p. 403 et note 27.

meretrices rétablit l'ordre fonctionnel de la société. Sous leur costume de matrones, elles usent des procédés propres aux *meretrices*. Les ennemis, qui croyaient traiter des *bonae matronae* comme des prostituées, sont bernés par des *malae meretrices* qui mettent leur *malitia* au service de la cité pour préserver la vertu des matrones.

Le rituel de la fête met en scène cette solidarité des deux catégories, qui s'avèrent être non pas opposées, mais complémentaires : en attirant et en provoquant les hommes sous leur costume trompeur de matrones, les *meretrices* assurent aux vraies matrones une sécurité qui les met à l'abri des désirs interdits des hommes, pendant qu'elles célèbrent les rites de fécondité qui assureront la survie de la cité. On retrouve dans le rite et le mythe des Nones Caprotines le mécanisme qui, dans le *Miles Gloriosus* de Plaute, déguise une *meretrix* en matrone pour rappeler aux hommes incapables de maîtriser leur appétit sexuel qu'ils doivent respecter la *pudicitia* matronale. Dans les deux cas, les *meretrices* usent de leur *blanditia* pour provoquer sexuellement les soldats et les attirer dans un piège. Dans les deux cas le dénouement est une leçon de morale sexuelle : celui qui transgresse les règles fondamentales de la société se retrouve au mieux ridiculisé et battu dans l'univers comique, au pire mis à mort dans le mythe des Nones Caprotines, comme dans la loi romaine qui autorisait le mari à tirer aussitôt vengeance du *moechus*.

Georges Dumézil avait montré que dans les mythes romains les *meretrices*, représentantes de la troisième fonction, avaient la réputation d'avoir fait bénéficier l'État romain de leur générosité[128]. Il citait l'exemple fameux d'Acca Larentia, à qui était dédiée la fête des Larentalia, le 23 décembre. Un double mythe rendait compte de l'origine de la fête : le plus célèbre fait d'elle la mère nourricière de Romulus et Rémus, la femme du berger Faustulus, qui passait pour être une femme de mauvaise vie, d'où son surnom de « louve ». La louve humaine succède à la louve animale pour nourrir les jumeaux fondateurs de la cité[129] ; les Romains rendaient un culte funéraire à celle sans la générosité de laquelle la Ville n'aurait pu exister. Dans une autre version, elle est une courtisane célèbre ; à la suite d'un pari avec le dieu, le gardien du temple d'Hercule offre à celui-ci une nuit avec elle. En remerciement le dieu fait sa fortune : elle rencontre un riche protecteur, hérite de lui et, à sa mort,

128 Georges Dumézil, « *Meretrices* et *uirgines* dans quelques légendes politiques de Rome et des peuples celtiques », *OGAM*, 6, 1954, p. 3-8 ; *La Religion romaine archaïque*, *op. cit.*, p. 267-269.

129 Macr., *sat.*, I, 10, 12-15 ; Gell., VII, 7 ; Plut., *Rom.*, 5, 1-10 ; *Q. R.* 35 ; Aug., *ciu.*, VI, 7 ; Tert., *nat.*, II, 10. Il est impossible de citer et développer ici les nombreuses études sur Acca Larentia.

lègue ses biens au peuple romain. Dans les deux versions, Dumézil reconnaît évidemment une divinité de la troisième fonction. Effectivement, ce que l'on fête aux Larentalia c'est la capacité de la déesse à dispenser la richesse soit en tant que nourrice (sous la forme animale de la louve allaitant les enfants et sous la forme humaine de la femme de mauvaise vie qui les élève ensuite) soit en tant que prostituée généreuse léguant sa fortune au peuple romain[130]. Dumézil cite également les Floralia, qui commémoraient, selon une légende proche de celle d'Acca Larentia, la générosité de la courtisane Flora, qui avait légué, elle aussi, toute sa fortune au peuple romain[131]. Le thème de la générosité des prostituées envers Rome est donc bien attesté ; il bat en brèche l'idée reçue de la *mala meretrix* et donne même à l'action bénéfique des *meretrices* une couleur politique : elles favorisent la naissance de Rome et assurent sa survie économique[132]. La première fonction a besoin du concours de la troisième fonction pour assurer la continuité de la cité. Le thème se retrouve dans la tradition historique ou pseudo-historique : la courtisane Hispala sauve Rome en dénonçant les crimes des Bacchants, Fulvia, la maîtresse du conjuré Curius, révèle la conspiration ourdie par Catilina. Les historiens privilégient ces anecdotes qui illustrent la tradition de la générosité des prostituées envers l'État romain et par conséquent de leur « utilité » politique. Le mythe et le rite des Nones Capotines montrent que les *meretrices*, non seulement viennent au secours de la fonction guerrière défaillante, mais participent aussi à la consolidation des bases morales et sociales de la cité en mettant leurs talents, ruse et *blanditia*, au service de la préservation de la *pudicitia* matronale, dont dépend la survie de Rome.

Si le mythe étiologique des Nones Caprotines permet de compléter la signification des rites, l'analyse du mythe peut également nous aider à mieux comprendre le mystérieux rituel de la fête de Bona Dea en décembre. Suivant le témoignage unanime des auteurs antiques, nous l'avons classée dans les cultes matronaux. Mais quand on le lit attentivement, le mythe apporte un éclairage un peu différent.

Si l'on s'en tient à ce que les historiens antiques nous apprennent sur la fête de décembre et sur la divinité qu'elle célèbre, celle-ci n'est connue que comme Bona Dea. Elle n'a pas de nom, mais elle possède une épithète, qu'elle

130 Il s'agissait de richesse foncière, car Caton (cité par Macrobe) précise les quatre territoires que la Ville lui devait.

131 Texte cité note 96.

132 Le sens politique est encore plus marqué si l'on tient compte de la tradition selon laquelle Flora était le nom caché de la divinité protectrice de Rome (Lyd., *mens.*, IV, 73).

est la seule de tout le panthéon romain à porter : *bona*[133]. Comment ne pas rapprocher l'épithète de cette divinité matronale de l'adjectif qui qualifie la matrone vertueuse, *bona matrona*, et des *boni mores* qui la caractérisent ? Or justement, le mythe étiologique qui est censé justifier les rites de la fête de décembre présente Bona Dea comme une matrone parfaite. Tous les récits affirment qu'elle était si vertueuse (*tantae pudicitiae, adeo pudicam*) qu'en dehors de son mari jamais un homme ne la vit ni n'entendit même prononcer son nom[134]. On la pare de toutes les qualités matronales[135]. Il y a donc une visible cohérence entre la déesse, le mythe et la personnalité des célébrantes : ce sont les *bonae matronae* qui célèbrent la fête de la Bona Dea.

Mais dans le mythe, à l'image idéale d'une Bona Dea parée de toutes les vertus d'une matrone idéale se superpose une personnalité plus complexe. Car les récits étiologiques nous apprennent d'abord que cette matrone parfaite n'hésite pas à boire en cachette le vin interdit aux femmes, faute qui lui vaut d'être fustigée à mort par son mari. Nous découvrons aussi le nom de la déesse : elle y est appelée Fauna et présentée comme l'épouse du dieu Faunus. Or la personnalité de Faunus est bien connue : il est caractérisé comme un dieu antérieur à la civilisation, un dieu sauvage ; il n'est soumis à aucune contrainte sociale ou sexuelle et satisfait immédiatement ses pulsions, quelles qu'elles soient. Son surnom d'*Inuus* rappelle qu'il ne tolère aucune différenciation sexuelle et s'attaque indifféremment à toutes les femmes et même aux animaux. Curieusement, dans la version la plus connue du mythe, il est un mari sévère qui châtie son épouse désobéissante : parce qu'elle s'est enivrée, enfreignant une des règles majeures du statut matronal, il la fustige à mort puis, pris de remords, il la déifie. Mais, dans une version concurrente, il est non le mari, mais le père de Fauna et on le voit, plus conformément à son image traditionnelle, tenter d'abuser de sa propre fille en ayant recours

133 L'expression *di boni* n'est pas comparable : elle ne désigne pas des dieux précis et l'ordre des mots est différent, ce qui modifie la valeur de l'épithète. Le qualificatif de *Bona* appliquée à Fortuna n'est pas non plus comparable, car ce n'est pas une épithète de nature : la Fortune peut être bonne ou mauvaise. On a supposé que l'épithète de Bona Dea pouvait être un euphémisme, comme le nom des Euménides, mais rien ne suggère qu'elle ait présenté un danger analogue à celui que représentent les Furies vengeresses.

134 *Fauni filia pudicitia praecellebat ut ne conseruaretur quidem inter uiros* (Tert., *nat.*, II, 9) ; *eamdemque Varro scribit tantae pudicitiae fuisse ut nemo eam, quoad uixerit, praeter uirum suum mas uiderit nec nomen eius audierit* (Lact., *inst.*, I, 22, 9) ; *quam Varro Fauni filiam tradit, adeo pudicam ut extra « gunaikônitin » numquam sit egressa nec nomen eius in publico fuerit auditum nec uirum umquam uiderit uel a uiro uisa sit* (Macr., *sat.*, I, 12, 27).

135 *Hic Faunus habuisse filiam dicitur † omam castitam † et disciplinis omnibus eruditam* (Serv., *Aen.*, VIII, 314). Le texte est corrompu, mais il fait visiblement allusion au double critère de la matrone idéale : vertu et compétences domestiques, au premier rang desquelles se situe le *lanificium*, qui est en soi un symbole de vertu matronale.

successivement au vin, à la violence et à la ruse. L'ambivalence du personnage de Faunus est évidente. La tradition littéraire confirme ce double visage du dieu : à l'opposé de son caractère sauvage, il apparaît aussi comme un des vertueux rois primitifs du Latium.

Cette ambiguïté se retrouve dans le personnage de sa parèdre : matrone idéale en tant que Bona Dea, en tant que Fauna elle offre une image très différente. Fauna était vraisemblablement à l'origine la forme féminine de Faunus, car, en dehors des récits étiologiques, les témoignages antiques mettent volontiers les deux divinités en parallèle, leur attribuant des qualités identiques, en particulier le don prophétique, manifesté par leurs surnoms respectifs de *Fatuus* et *Fatua*. Il faut donc supposer que Fauna doit, elle aussi, libérer sans contrainte sa sexualité comme elle libère sa parole prophétique. Dans le mythe, Bona Dea, toute parfaite qu'elle est, n'hésite cependant pas à boire du vin. Or le lien entre le vin et le sexe n'est plus à démontrer ; la raison qu'invoquaient les Romains pour justifier l'interdiction du vin aux femmes était précisément que le vin ouvrait la porte au dérèglement sexuel. Le vin est le grand libérateur : il libère l'instinct sexuel comme il libère la parole et brise les tabous en général. En buvant le vin interdit, la vertueuse matrone du mythe retourne à la nature sauvage de Fauna ; elle transgresse les règles sociales de son statut d'épouse pour devenir une sorte de bacchante, qui abandonne son foyer, pour courir dans la campagne, lieu privilégié des apparitions de Faunus.

Le rituel de la fête de décembre met en scène ce retour des matrones, comme de leur déesse, à une « sauvagerie » antérieure ou extérieure à la civilisation et à la création du statut matronal par Romulus. La décoration florale et les tonnelles de feuillage qui garnissaient le lieu de culte recréaient sans doute l'environnement naturel de Fauna. C'était, comme l'usage du vin interdit, un refus symbolique de la condition matronale qui, au contraire, enfermait la matrone idéale dans la *domus* de son mari, silencieuse et invisible comme la Bona Dea du mythe. Et dans ce cadre où tous les tabous du statut matrimonial sont brisés, la déesse n'est plus une matrone vertueuse, qui obéit aux règles de son statut et maîtrise sa sexualité. En buvant du vin, la *bona matrona* s'est transformée en *mala meretrix*. D'où la présence de la musique et de la danse, qui, avec le vin, caractérisent l'univers de la *meretrix*. Juvénal n'est pas si loin de la vérité lorsqu'il imagine une scène d'orgie où les femmes, au comble de l'excitation provoquée par le vin et la danse, font enfin entrer des hommes[136]. La bonne courtisane se doit d'être une *procax meretrix* et de provoquer les hommes. Ce que Juvénal n'avait pas compris, c'est que tout

136 Juv., VI, 314-336.

cela est du domaine du mythe et du symbole, de la même façon que les feuillages qui ornent le lieu de culte évoquent la silve où évolue Fauna, alors que la fête se déroule dans une demeure urbaine. Dans la réalité cultuelle, aucun homme ne pénétrait dans la maison qui hébergeait pour un soir les fidèles de Bona Dea, sinon l'intrusion de Clodius n'aurait pas provoqué un tel scandale. Les matrones évoluaient dans un univers qui évoquait celui des courtisanes, mais elles n'étaient pas réellement des *meretrices*. Elles étaient des fausses *meretrices*, un peu comme dans le mythe des Nones Caprotines où, inversement, les *meretrices* jouent le rôle des *bonae matronae* pour duper les soldats ennemis. Ces inversions de rôles se révèlent toujours bénéfiques pour la cité. L'ambiguité du comportement rituel des matrones se retrouve dans le récit mythique. Le mythe d'Acca Larentia montrait que la *mala meretrix* pouvait se révéler indispensable à la naissance, puis à la survie de la société : sans la louve allaitant les futurs fondateurs, sans la prostituée généreuse, Rome ne pouvait ni être fondée ni grandir. De la même façon, Faunus et Fauna sont des divinités antérieures ou étrangères à la civilisation et aux règles morales, mais la tradition mythique se charge de rappeler leurs bienfaits : Faunus est aussi un bon roi ; Fauna est aussi une matrone vertueuse. Ainsi, le mythe réunit dans le personnage de la déesse les deux aspects antinomiques de la femme. Il fournit ainsi une clef de lecture du rituel de la fête : si les hommes y sont interdits, c'est qu'ils représentent la contrainte sociale et sexuelle qu'impose le mariage à l'épouse et que la fête de décembre brise, mais momentanément.

En effet, il faut tenir compte aussi de la date de la fête. Elle précède immédiatement celle de Faunus, les Faunalia, matérialisant dans le calendrier le lien entre les deux divinités. Comme celle de Faunus, c'est une fête de fin d'année de type carnavalesque : selon l'usage des périodes de carnaval, les contraintes sociales y sont bouleversées, les rôles sont inversés, c'est un retour symbolique au chaos des temps antérieurs à l'ordre civilisé. S'agissant d'un culte féminin, les règles fondamentales du mariage sont abolies : l'épouse du magistrat chasse son mari de la demeure conjugale ; la fête est une fête nocturne, contrairement à la loi qui interdisait que les fêtes féminines aient lieu la nuit ; les matrones chantent, dansent, boivent du vin, désobéissant rituellement aux règles du statut matronal. Ce monde débridé, c'est le monde sauvage de Faunus et de Fauna : tous deux pratiquent l'indépendance, la liberté de parole, le déchaînement sexuel incontrôlé. La *bona matrona* retrouve la nature sauvage de Fauna ; elle désobéit aux devoirs que lui impose la société. Mais elle revient *in fine* aux règles du statut matronal ; car la fête de décembre ne peut s'interpréter que par rapport à la fête des Matronalia du

1er mars, qui lui est symétrique. La période de chaos carnavalesque qui sépare la fin de l'année du début de l'année nouvelle commence en décembre, avec le retour au monde asocial du couple Faunus/Fauna, et s'achève début mars avec les *Matronalia* qui renouvellent l'engagement du contrat conjugal[137] : Fauna redevient une *bona dea* et ses fidèles des *bonae matronae.* Mythe et rite associent donc les deux facettes de la féminité, la *bona matrona*, chaste, silencieuse, invisible, et la *mala meretrix* aux amants multiples et indifférenciés, visible et même voyante, avec une apparence séduisante et une parole aguichante. Le culte de Bona Dea confirme ce qu'avait révélé l'analyse des fêtes qui associaient matrones et *meretrices.* Les deux catégories féminines ne sont pas inévitablement séparées l'une de l'autre : *bona matrona* et *mala meretrix* sont tantôt opposées, tantôt réunies, tantôt complémentaires. Parfois elles inversent leurs rôles. Et dans le cas de Bona Dea/Fauna, les deux personnalités sont réunies dans une même personne divine.

Comme dans la personne de la déesse, dans toute femme il y a une Bona Dea et une Fauna, mais l'imaginaire collectif s'acharne à maintenir l'idée de l'incompatibilité des deux facettes de la nature féminine, alors même que rites et mythes continuent à mettre en scène leur nécessaire solidarité. On retrouve systématiquement après Plaute l'antinomie *matrona / meretrix* dans toutes les œuvres littéraires ; elle conditionne le jugement que portent les hommes sur les femmes : leur comportement sexuel est la pierre de touche qui permet de les classer, sans nuances, dans l'une ou l'autre catégorie. Cicéron stigmatise Clodia coupable de se conduire en *meretrix*, malgré son statut de matrone de haut rang. L'orateur lave ainsi son jeune client Caelius de tout reproche d'immoralité : puisqu'elle se comporte comme une courtisane, le jeune homme n'est pas coupable d'avoir eu avec elle des relations sexuelles. Il n'est pas un *moechus*, mais un *adulescens* de comédie découvrant naïvement l'amour dans les bras d'une *mala meretrix.* Ce n'est pas un hasard si les références au théâtre comique sont nombreuses dans le *Pro Caelio.* Salluste condamne les femmes entrées dans la conjuration de Catilina non pour leur attitude politique, mais pour leur comportement sexuel ; toutes auraient monnayé leurs charmes pour subvenir à leurs goûts de luxe, avant de tomber comme des proies faciles dans les filets de Catilina quand l'âge les privait de cette ressource. Le fameux portrait de Sempronia rassemble tous les détails qui situent la belle conjurée dans le monde de la galanterie ; banquets, vin,

137 Voir Nicole Boëls-Janssen, « Le double mythe de Bona Dea », dans *Epiphania. Études orientales, grecques et latines offertes à Aline Pourkier*, Paris, De Boccard, 2008, p. 273-295.

chant, danses : tout rappelle les *meretrices* de comédie. L'idée sous-jacente est toujours que le dérèglement sexuel entraîne automatiquement tous les autres dérèglements et qu'inversement toute matrone coupable de quelque crime que ce soit doit nécessairement avoir commis également une faute sexuelle[138]. Une *bona matrona* qui manque à son devoir devient nécessairement une *mala meretrix*. Tout le malheur des poètes élégiaques est d'avoir voulu tenter l'impossible synthèse des deux visages de la femme.

En réalité, la *bona matrona* et la *mala meretrix* sont aussi mythiques l'une que l'autre ; leur couple antithétique est une construction de l'imaginaire collectif, fondée sur une vision dichotomique du monde. La société s'efforce de séparer les deux catégories l'une de l'autre, mais l'une et l'autre sont indispensables à l'équilibre harmonieux de la cité et la complémentarité de leurs fonctions les oblige parfois à agir de concert, dans l'intérêt de tous. Le culte de Fortuna Virilis, le rituel des Nones Caprotines manifestent publiquement leur solidarité religieuse. Le mythe de l'Amoureux Mystifié dans le *Miles Gloriosus*, celui des ennemis abusés par Tutula-Philotis dans l'*aition* des Nones Caprotines explicitent le sens de cette alliance inattendue entre des catégories que l'on supposait ennemies. La *bona matrona* a besoin de la *mala meretrix* pour remplir sa mission, et les *meretrices* mettent leur *malitia* au service de la *pudicitia* matronale pour enseigner aux hommes qu'ils doivent respecter les règles qui leur interdisent de toucher aux matrones et assouvir sur elles-mêmes leurs appétits sexuels. Leur solidarité est garante de la stabilité de l'institution matrimoniale et, par conséquent, de la société fondée sur elle.

138 *Cuius mulieris animus esset corruptus, eius corpus castum esse non putauerunt* (*rhet. Her.*, 4, 23).

QUELQUES INTERPRÉTATIONS LINGUISTIQUES SUR LES PRIÈRES DE CATON

Michèle Fruyt

Par cette contribution, nous souhaitons rappeler combien sont imbriqués les domaines de la religion romaine et de la philologie et linguistique latines, en remerciant J. Champeaux d'œuvrer dans le sens d'un rapprochement encore plus grand entre ces deux disciplines des études latines.

Le vocabulaire religieux est une source privilégiée pour le linguiste : il offre de nombreux termes anciens dont la formation, démotivée en synchronie, échappait au sujet parlant latin dès l'époque archaïque des premiers textes littéraires et dont l'origine demeure même souvent difficile pour le savant moderne. Nous rassemblons ici plusieurs interprétations suscitées par les textes des prières archaïques transmises par Caton dans le *De agricultura*. Ces prières sont des documents d'un intérêt exceptionnel, puisqu'elles apportent un témoignage précieux sur l'état de la langue latine à une époque antérieure aux premiers textes latins. On peut, en effet, considérer que ces textes formulaires étaient déjà rédigés et en usage depuis un certain temps lorsqu'ils furent incorporés par Caton dans son œuvre.

Nous traiterons de trois termes du vocabulaire religieux présentant des difficultés pour en proposer une étymologie nouvelle (*ferctum, pōmoerium*) ou pour en expliciter la structure et en définir la place dans le lexique latin (*suouetaurīlia*). Les prières de Caton nous fourniront, en dernier lieu, l'occasion d'une analyse sémantique pour l'emploi déictique des pronoms-adjectifs *hic, iste, ille*.

1. *FERCTUM*, *-I* NT. « SORTE DE GÂTEAU SACRIFICIEL »

Ferctum ou sa variante orthographique *fertum* dénote un gâteau sacrificiel et le terme est bien attesté dans les prières citées par Caton, *agr.*, 134, 2-3-4[1]. Il est généralement associé avec une autre dénomination de gâteau sacrificiel : *struēs*, *-is* F., dérivé à l'aide du suffixe en *e* long féminin sur le radical latin synchronique *stru-*, qui apparaît également dans le thème verbal du verbe *stru-e-re* « faire un échafaudage, un entassement, construire en hauteur ». Les deux substantifs *ferctum* et *struēs* apparaissent dans les mêmes contextes dans des focalisations contrastives : la *struēs* est offerte à Janus et le *ferctum* à Jupiter.

L'interprétation synchronique des auteurs anciens associe *ferctum* au verbe *ferō* « porter », comme le fait Paul Diacre : Paul. Fest., p. 85, M (= p. 75, 17 L) : *Ferctum genus libi dictum, quod crebrius ad sacra ferebatur, nec sine strue.* « *fertum* : sorte de *lībum* « gâteau sacré » appelé ainsi parce qu'il était porté (*ferebatur*) assez souvent aux sacrifices et jamais sans *strues* » (*cf.* Isid., *orig.*, 6, 19, 24). Cette interprétation est reprise par certains dictionnaires étymologiques, comme celui d'Ernout-Meillet[2]. Mais elle est critiquée par Walde-Hofmann, pour qui elle n'explique pas la graphie avec un *–c-*, qu'il considère comme la plus ancienne, et dont il fait remarquer qu'elle est de bonne fréquence[3].

Nous partirons, nous aussi, de la graphie *ferctum*[4] parce qu'étant la plus complexe, elle a toute chance d'être la plus ancienne et d'être demeurée comme une graphie archaïsante, l'autre graphie reflétant, au contraire, les phénomènes d'assimilation consonantique inévitables à la frontière de syllabe en latin. Nous proposons d'interpréter *ferctum* comme l'ancien participe parfait passif en **-to* -du verbe *ferueō*, *feru-ē-re*[5] « bouillir, être bouillonnant,

---

1 Cato, *agr.*, 134, 2 : *Fertum Ioui ommoueto et mactato sic : « Iupiter, te hoc ferto obmouendo bonas preces precor uti sis uolens propitius mihi liberisque meis, domo familiaeque meae, mactus hoc ferto...* ; 134, 3 : *Postea Ioui sic : « Iupiter, macte isto ferto esto »* ; 134, 4 : *Ioui fertum obmoueto mactatoque item uti prius feceris ; item Iano uinum dato et Ioui uinum dato item uti prius datum ob struem obmouendam et fertum libandum.*

2 A. Ernout et A. Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 4e éd., 1959, p. 331.

3 A. Walde et J.B. Hofmann, *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, Heidelberg, Carl Winter, 1938.

4 Il est probable que le terme avait une prononciation unique /*fertum*/ et que les deux graphies <*fertum*> et <*ferctum*> existaient en alternance comme des variantes orthographiques dans le cadre d'un simple flottement graphique.

5 L'existence d'un triplet formé par ce verbe avec le substantif *feruor* « chaleur extrême, ébullition» et l'adjectif *feruidus* « brûlant » fait pencher vers un *e* long d'état au sens de « être bouillonnant, bouillir ». Les emplois causatifs sont assumés par *ferue-facio* « porter à très haute température ».

être brûlant, brûler » (qui a une variante morphologique *feruō*, *feru-e-re*), c'est-à-dire « être dans un état de chaleur extrême », « réaliser le plus haut degré de la chaleur ».

Ainsi existe-t-il, à notre avis, le même lien phonétique entre *feruēo* et *ferctum* qu'entre *fluō* « couler » (prononcé /fluwō/ et issu de **fluwō*) et *fluctus* (*-ūs* M.) « flot » ou entre *fruor* « jouir de » (prononcé /fruwor/) et *fructus* (*-ūs* M) « fruit, produit de » ou encore entre *nix* (prononcé */nics/*) « neige » (nomin. sg.) et *niuem* « neige » (acc. sg. ; *niuis* gén. sg.). Nous constatons, en effet, l'existence en synchronie d'une correspondance phonétique entre *–c* -devant consonne sourde et *–u* -à l'intervocalique.

On explique la correspondance *–c* -/ *-u* -dans *fluō* / *fluctus* comme deux résultats phonétiques différents d'une ancienne labiovélaire sonore dans un environnement phonétique différent. On rattache ces termes à une racine i.-e. élargie par une labiovélaire sonore : **b^hleu-$g^ω$-* « couler », dont on trouve des correspondants dans d'autres langues (la racine **b^hleu-* étant attestée avec le sens de « gonfler » dans diverses langues). Pour le nom de la neige en latin, *nix*, *niuis* F, on pose une ancienne gutturale « sonore aspirée » à appendice labiovélaire **$g^{ωh}$* dans une « racine » i.-e. **sneig^{ωh}-* « neige, neiger », également attestée dans le verbe *nīuit*, *ninguit* « il neige » (forme à infixe nasal ; et *ninxit*). Dans les formes à nasale, **$g^{ωh}$* a donné *–gu-* derrière la nasale *n* : *ninguit* (*ninxit*), *ninguis*, *-is* F « chute de neige » (Lucil., Lucr.), *ninguidus*, *ningor* (Apul.). Pour *fruor* / *fructus*, il n'existe pas pour l'instant de solution unanime. On admet la parenté entre ces formes latines et les formes germaniques (got. *brūkjan* « utiliser », v.h.a. *brūhhan*, angl.-sax. *brūcan* « jouir de »), mais le dictionnaire d'Ernout-Meillet reconnaît que, malgré ce rapport qu'il dit « évident », on rencontre des difficultés phonétiques à expliquer par une même forme i.-e. reconstruite les termes du germanique et ceux du latin. Walde-Hofmann opte pour un élargissement en **-w-* derrière une racine i.-e. **b^hreu-* « utiliser, avoir besoin de » et non pour une labiovélaire **$g^ω$*, parce que les formes germaniques ne peuvent s'accommoder d'une labiovélaire. Mais A. Meillet estime qu'un élargissement en **-w-* ne peut se justifier hors du latin[6] et il se contente de constater avec perplexité l'absence de gutturale sonore **-g-* dans *fruor*[7]. Ainsi, la correspondance *–u-* / *-c-* dans *ferueo* / *ferctum* pourrait-elle être un exemple supplémentaire de la

6 *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *op. cit.*

7 H. Rix *et alii* (*Lexicon der Indogermanischen Verben*, Wiesbaden, Dr. Ludwig Reichert Verlag, 2001, p. 776) posent **b^hrewHg-* « utiliser » pour *fruor*, mais mettent un point d'interrogation devant cette « racine », à laquelle ils rattachent seulement lat. *fruor* et got. *brūkjan* (p. 96). Pour *fluo*, ils posent **b^hlewH-* sans élargissement en labiovélaire sonore (p. 90) et mettent *fluo* entre crochets droits, émettant des doutes sur ce rapprochement.

même correspondance attestée en synchronie dans au moins trois autres cas. Deux de ces trois cas sont expliqués par une ancienne labiovélaire sonore : l'un par une labiovélaire sonore simple *g^{w} (*fluō*), l'autre par une labiovélaire « sonore aspirée » *g^{wh} (*nix*). Même si les comparatistes n'ont pas encore résolu la question phonétique de *fruor*, ils reconnaissent ses liens avec *fructus* en latin et avec les termes germaniques. On peut, de toute façon, constater en synchronie une correspondance en latin entre *–c- / –u-*, même si les détails de l'évolution phonétique ne sont pas résolus.

Parmi les propositions étymologiques antérieures, la plus proche de la nôtre est celle de Walde-Hofmann, pour qui *ferctum* est le participe parfait passif d'un verbe **fergō* « cuire ». Ce dictionnaire pose une « racine » **b^{h}er(e) g-/ *b^{h}ereg-*, c'est-à-dire une forme **b^{h}er-g-*, constituée de la racine **b^{h}er-* « cuire » suivie d'un élargissement en *-g-*. Pour notre part, nous préférerions un ancien **b^{h}er-g^{w}-* avec un élargissement en labio-vélaire sonore *g^{w}, la labiovélaire pouvant alterner avec une simple gutturale *g (racine **b^{h}er-g-*). On pourrait également songer (comme le fait Walde-Hofmann) à une forme **b^{h}er-g-w-* avec deux élargissements successifs, l'un en *g* et l'autre en *w*. En effet, la labiovélaire sonore *g^{w} et la séquence de deux consonnes **gw* ont pu avoir le même traitement dans les deux environnements phonétiques qui nous occupent ici : *c* devant consonne sourde et *u* à l'intervocalique. Ce traitement serait parallèle à ce que nous constatons pour la labiovélaire sourde *k^{w} et la séquence de deux consonnes **kw* dans les formes du relatif latin (*quī* < **k^{w}oi*) et dans *equus* « cheval » (< i.-e. **ekwos* ; *cf.* sk. *áśvaḥ*).

Mais, comme nous l'avons vu, nous pourrions nous en tenir pour l'instant à la correspondance attestée en latin entre une réalisation *–u-* à l'intervocalique et une réalisation *–c-* devant consonne sourde. Dans ce cas, nous pouvons raisonner sur un radical latin synchronique offrant une variation phonétiquement conditionnée : *feru- / ferc-*.

La signification de ce radical latin synchronique *feru- / ferc-* est celle d'un degré extrême de chaleur et même, probablement, de la chaleur la plus élevée possible dans la conception de la communauté linguistique. Ce radical latin constitue la partie commune dans le triplet « verbe d'état en *e* long / substantif en *–or* M. / adjectif en *–idus* » qui associe les trois termes *ferueo*, *feruor*, *feruidus*. Ces trois lexèmes entrent dans la série des triplets dénotant des phénomènes physiques de la nature et qui, généralement, échappent au contrôle de l'homme[8]. Il y existe notamment toute une série de termes pour

8 Pour cette valeur cognitive bien attestée par les substantifs en *–or, -ōris* M. : M. Fruyt, « Les substantifs latins en *–or* », sur le site ‹http ://linguistique-latine.org›, « Lexique latin », partie « Lexique latin III », « Formation des mots », 2007.

dénoter les différents degrés de la température et, plus particulièrement, les différents degrés de chaleur : *tepor* « tiédeur », *calor* « chaleur », *ardor*, *feruor*, etc.[9]. Les termes latins bâtis avec ce radical *feru-* sont appliqués à différents éléments de la matière physique. Employés pour des liquides (Cic., *Verr.*, I, 67 : *aqua feruens* « eau bouillante »), on les traduit par « bouillir, bouillonner, être en ébullition, en effervescence », appliqués à d'autres matières, par « être brûlant, être enflammé, être en feu »[10].

Il est possible qu'existent des liens diachroniques entre *feruēō* et *frīgō*, ce dernier verbe pouvant représenter la racine i.-e. **bʰer-g-* avec un *ī* latin difficile à expliquer. Le verbe de sens causatif *frīgō*, *-e-re* « rôtir, griller, frire » dénote plutôt une cuisson à sec, dans une poêle (Cato, *agr.*, 106,1 : *sesquilibram salis frigito* ; Plaut., *Bacch.*, 767 : *frictum cicer*). Dans l'hypothèse d'un apparentement avec *feruēō*, le verbe *frīgō* aurait connu une spécialisation sémantique à partir d'un sens générique « porter à très haute température, cuire ». Bien que le *i* long soit difficile à expliquer, on pourrait voir là, sur la racine **bʰer-* « cuire », une variante en **g*, simple gutturale sonore, en face du phonème plus complexe qui a donné *feruео*. Ainsi, *ferctum* pourrait-il être le participe parfait passif en **-to-* correspondant au verbe *feruēō* « cuire, porter à une température extrême » sur un radical latin *feru- / ferc-* au sens générique de « cuit, porté à très haute température », que la cuisson ait été faite dans un liquide (eau ? huile[11] de friture ?) ou d'une autre manière (à sec dans une poêle : *cf. frīgō* « frire »).

2. PŌMĒRIUM / PŌMOERIUM, -Ī NT

Le substantif *pōmoerium / pōmērium* (qui n'est pas attesté dans les prières de Caton, mais joue un rôle important dans le vocabulaire de la religion romaine) désigne une bande de terrain en forme de couronne ou de ceinture, qui entoure la cité et marque sa frontière. C'est un espace consacré où il n'était permis ni de bâtir, ni de cultiver et qu'il était interdit de franchir avec une

9 On voit chez Vitruve que, sur l'axe de la chaleur, *feruor* dénote un degré supérieur à *calor* (Vitr., I, 4, 1 : *quod spectat ad occidentem ... meridie calet, uespere feruet* « les endroits orientés vers le couchant sont chauds à midi et brûlants le soir »).

10 Chez César, les *feruefacta iacula* (Caes., *Gall.*, V, 43, 1) sont des dards brûlants. Ces termes sont usités pour le feu et les flammes (Verg., *Aen.*, IV, 567 : *feruere litora flammis*), la terre brûlante soumise à la constellation du Chien (une chaleur sèche : Prop., II, 28, 4 : *incipit et sicco feruere terra Cane*), le vent qui met tout en effervescence (Verg., *georg.*, I, 456 : *omnia uento uidebis feruere*). Par transposition métaphorique et extension sémantique, ils qualifient souvent des dispositions psychiques, sentiments, désir, envie, colère.

11 Le dictionnaire de Walde-Hofmann (s.u.) voit dans *ferctum* un gâteau « riche » fait de miel et d'huile parce qu'il est qualifié d'*opīmus* dans Pers., 2, 48 : *extis et opimo uincere ferto*.

armée. Il est délimité par des cippes de bornage, eux-mêmes consacrés. Les modernes sont partagés pour sa situation, certains estimant que cette bande de terre circulaire est située à l'intérieur du rempart, d'autres à l'extérieur du rempart, d'autres encore de part et d'autre du rempart[12].

Les auteurs latins interprètent la dénomination *pōmoerium* selon diverses relations spatiales prenant comme point de repère le mur d'enceinte de la ville (*mūrus*) : « derrière le mur » par la préposition *post* « derrière », ce qui est, à notre avis, phonétiquement possible ; « autour du mur » par la préposition *circa* « autour », ce qui convient sémantiquement, mais est impossible phonétiquement ; et « devant le mur » ou « à l'avant du mur » avec la préposition *prō*, ce qui n'est pas facile phonétiquement, puisqu'il faudrait supposer une dissimilation à distance du premier *r* par le second dans un ancien **prōmoiriom*[13].

La plupart des interprétations synchroniques dans les textes latins citent, comme procédé de désignation, le fait que le *pōmerium* est situé « derrière le mur (de la ville) ». On fait alors venir le terme du syntagme prépositionnel *post moerum, post mūrum, moerus* étant l'ancienne forme à diphtongue *oe* issue de *oi* de *mūrus* « mur de la ville » (de **moiros*). Les deux textes essentiels sont ceux de Varron (*ling.*, V, 143, 1 : *qui quod erat **post murum, postmoerium** dictum*) et Tite-Live (I, 44, 3). Cette interprétation par *post* est justifiée par le rapprochement synchronique avec l'adverbe *pō-merīdiem* « dans l'après-midi », où *post* fut réduit à *pō-* et où le point de départ de la formation est le syntagme prépositionnel en *post* suivi du substantif *merī-diēs* « le milieu du jour » à l'accusatif. Mais cette explication par « derrière le mur » ne satisfait pas Tite-Live (I, 44, 5) pour des raisons sémantiques et il propose un nouveau composé (qu'il crée pour la circonstance) : *circā-moerium* signifiant littéralement « autour du mur » avec la préposition *circā* « autour »[14]. Le même auteur fait remarquer que le *pomerium* est non seulement ce qui est « derrière le mur », mais aussi « ce derrière quoi il y a un mur ». Comme

12 *Cf.* Varron, *De lingua latina*, livre V, éd. J. Collart, Paris, Les Belles Lettres, 1954, notes p. 236 ; B. Liou, « Le *pomerium* », *Museum Helveticum*, 50, 1993, p. 94-106.

13 Paul. Fest., p. 248 M (= p. 295, 4 L) : ***Posimirium** pontificale pomerium, ubi pontifices auspicabantur. Dictum autem pomerium, quasi promurium, id est proximum muro* ; Fest., p. 249 M. (= p. 294, 14 L) : *quasi promoerium.*

14 Liv., I, 44, 4 : *Pomerium, uerbi uim solam intuentes, postmoerium interpretantur esse ; est autem magis circamoerium, locus quem in condendis urbibus quondam Etrusci qua murum ducturi erant certis circa terminis inaugurato consecrabant.* « On comprend le terme *pomerium*, en considérant seulement sa signification, comme *postmoerium* ("derrière le mur") ; mais c'est plutôt un *circamoerium* ("autour du mur"), endroit que, lors de la fondation des villes, autrefois, les Étrusques consacraient après avoir pris les auspices (en le délimitant) tout autour avec des bornes placées avec précision là où ils avaient l'intention de construire le mur ».

les Anciens, le dictionnaire de Walde-Hofmann retient l'interprétation par « derrière le mur »[15] ; il part non de *post*, mais de **pos*, élément constitutif de *post*. Il pose comme second élément **moiriom*, qu'il rapproche de *mūrus*, mais il a, à notre avis, le tort de ne pas distinguer le suffixe *–ium* et le second terme associé à **moiros*.

Nous proposons de voir dans *pōmērium* un suffixé en *–ium* (forme neutre du suffixe **-yo-*) sur une base complexe constituée de deux éléments : l'élément de relation *pō-* « à partir de, loin de » et *-moer-*, issu de **moir-*, qui représente le substantif thématique **moiro-* « mur de la ville » (latin classique *mūrus*) dépourvu de la voyelle thématique **-o-*, qui s'est élidée devant l'initiale vocalique du suffixe *–ium* selon un traitement phonétique attendu à la frontière suffixale.

Le suffixe *–ium* neutre est fréquemment employé par le latin pour assurer l'unité d'un lexème constitué par la réunion de plusieurs éléments, qu'il s'agisse de composés de type hérité ou d'agglutinés[16]. Ainsi forme-t-il des suffixés de composés ou d'agglutinés. On le retrouve par exemple dans *post-līmin-ium*, qui dénote le retour à la maison d'un prisonnier de guerre et le fait qu'il recouvre du même coup tous ses droits civiques. Dans ce terme, le suffixe *-ium* forme un nouveau lexème à partir du syntagme prépositionnel agglutiné et lexicalisé en une base de dérivation : *post līmen* « derrière le seuil ». On trouve également ce même suffixe **-yo-* dans le suffixe *–ius, -ia, -ium* adjectival dans la même fonction d'aide à la création d'un nouveau lexème constitué à partir de la réunion de plusieurs éléments lexicaux dans *prīmi-gen-ius*, qui apparaît dans l'expression *sulcus primigenius* « sillon primordial »[17]. En outre, le suffixe *–ium* est également bien attesté à la finale de composés de type hérité ou de formations anciennes dont l'origine est plus ou moins claire : *dēsider-ium*, *man-cip-ium*. Il peut former un suffixé à partir d'un composé déjà constitué : *princip-ium* sur *prin-cep-s*, *rēmig-ium* Nt. « rang de rames » sur *rēmex, -igis* M. « rameur ».

Dans le cas de *pōmērium*, le suffixe substantival *–ium* se trouve, à notre avis, derrière un assemblage de deux éléments agglutinés à partir d'un syntagme prépositionnel lexicalisé : **pō moirom* « à partir du mur, en partant du mur ». L'élément de relation présent dans ce syntagme, **pō*, remplissant ici la fonction de préposition, n'a pas été conservé en latin comme préposition, mais il est encore décelable, quoique démotivé, comme préverbe avec *o* long

15 *Lateinisches etymologisches Wörterbuch*, *op. cit.*, p. 334.

16 Pour la formation des mots par agglutination, voir M. Fruyt, « La formation des mots par agglutination en latin », *BSL*, 1990.

17 Pour la réalité dénotée par ce terme, voir J. Champeaux, « *Primigenius* ou de l'originaire », *Latomus*, 34, 1975, p. 909-985.

ou *o* bref dans les formes latines : *po-situs* et *pōnō* (de **po-sinō* avec *o* long ou *o* bref)[18], *pōrcet* « éloigner, empêcher » (de **po-arcet* ; selon Ernout-Meillet 43). Il représente une forme particulière de l'élément de relation (préposition et préverbe) i.-e. **apo-* marquant l'origine et l'éloignement à partir d'un repère : « loin de, à partir de », bien attesté par sk. *apa*, gr. ἀπό, got. *af* et par lat. *ab* / *ā*. L'ancienne forme à labiale sourde finale **ap* pourrait se trouver encore dans le préverbe du verbe *aperiō* « ouvrir, découvrir » (de **ap-weryō)* et dans l'adjectif *aprīcus* « ensoleillé » (litt. « ouvert au soleil, découvert »).

Dans cette hypothèse, la dénomination du *pōmērium* pourrait s'expliquer comme « l'espace mesuré, mesurable ou délimité à partir (**pō*) du mur (**moiros* > *mūrus*) », le mur de la ville étant pris comme repère initial pour le calcul de la largeur de cette bande de terre en forme de couronne ou de ceinture. La fin du passage de Tite-Live suggère que la surface correspondant au *pōmoerium*, lors des agrandissements de la ville, était mesurée sur le terrain à partir du repère que constituait le mur d'enceinte de la ville :

> Liv., I, 44, 5 : *et in urbis incremento semper quantum moenia processura erant, tantum termini hi consecrati proferebantur.*
> (et à chaque fois qu'on agrandissait la ville, ces bornes consacrées étaient toujours déplacées en avant sur la même distance que l'avancée des remparts qui allait suivre).

Cet espace était, en effet, marqué à Rome et à Aricie par des bornes, des cippes dressés, selon Varron (Varro, *ling.*, V, 143, 4 : *Cippi pomeri stant et circum Ariciam et circum Romam.* « Des bornes, limites du *pomerium*, se dressent autour d'Aricie et autour de Rome » [trad. CUF]). Le positionnement de ces bornes nécessitait le choix d'un même repère initial, de telle sorte que cet espace ait une largeur constante en tout point autour de la ville.

Cette hypothèse est conciliable avec un *pōmērium* conçu comme un double espace, situé à l'intérieur et à l'extérieur du mur, comme « l'ensemble constitué par la muraille, sa double ceinture et les cippes »[19] de bornage[20]. Les phénomènes d'extension sémantique par métonymie sont constants en latin, comme dans les autres langues : une dénomination de la partie peut devenir une dénomination du tout ou une dénomination d'un ensemble plus vaste incluant des entités adjacentes dans la réalité extralinguistique.

---

18 **pō* est un ancien préverbe démotivé dans *pō-sinō* « laisser loin de, à partir de », qui donne ensuite *pōnō* « dé-poser, poser » à partir d'un sens « laisser aller loin de ».

19 B. Liou, « Le *pomerium* », art. cit., p. 98.

20 Ou bien comme un espace simple situé soit à l'extérieur, soit à l'intérieur du mur de la ville (*cf. supra*).

3. LA STRUCTURE DU COMPOSÉ *SUOUETAURĪLIA*

Le terme *suouetaurīlia*, attesté dans le passage sur la lustration des champs (plusieurs occurrences dans Cato, *agr.*, 141) fonctionne comme un substantif neutre pl. et il résulte de la substantivation d'un adjectif en *–īlis*. Les formations adjectivales ou substantivales bâties avec le suffixe productif *–lis* et ses variantes (essentiellement *–ālis*, *-īlis*) sont bien représentées dans le vocabulaire religieux, dans des adjectifs dérivés de noms de divinités (*Diālis* dans le nom du *flāmen Diālis* « flamen de Jupiter », *Ceri-ālis, Vestā-lis*) et dans les dénominations de fêtes religieuses au Nt. pl. (*Carmentālia, Cōnsuālia, Meditrīnālia, Sāturnālia*, etc.).

Le substantif *suouetaurīlia* dénote, semble-t-il, le sacrifice d'un verrat, d'un bélier et d'un taureau ou bien, dans les *suouetaurilia lactentia*, d'animaux de lait relevant des mêmes espèces. De ce fait, ce composé nominal doit avoir la structure d'un *dvandva* (selon le terme des grammairiens indiens) ou d'un composé copulatif[21], où il existe une relation d'addition entre les différents membres du composé. Il est donc analysable morphologiquement en *su-oue-taur-īlia*, soit : *su-*, rapproché du lexème *sus*, *su-is* dénotant l'espèce porcine, *oue-* (variante de *oui-*) rapproché du lexème *ouis* dénotant l'espèce ovine, *taur-* rapproché du lexème *taurus*, *-i* M dénotant un animal spécifique de l'espèce bovine : le taureau (mâle, adulte).

Le suffixe représenté ici est productif en latin archaïque et classique : le suffixe *–lis* se présente ici sous sa variante *–īlis*, le *i* long initial du suffixe étant peut-être lié à la nature thématique du thème substantival *taurus* qui termine la série des trois membres du composé. On pourrait en effet le rapprocher du *i* long qui suit une base de dérivation thématique dans *erīlis* dérivé de *erus*, *-i* M. « le maître de maison », *seruīlis* (de *seruus*), *uir-īlis* (de *uir*), *puer-īlis* (de *puer*), *fabr-īlis* (de *faber*).

Ainsi *suouetaurīlia* représente-t-il à la fois une formation suffixale productive et bien attestée en latin pour sa partie finale, mais, à l'inverse, un type de composé non productif en latin et même extrêmement peu attesté, bien qu'il soit hérité. On en trouve, en effet, de bons exemples dans d'autres langues indo-européennes, notamment en sanskrit : sk. *artha-dharmau* « profit et mérite » (désinence au duel parce que le composé est constitué de deux termes et dénote deux entités), *brāhmaṇa-kṣatriya-viṭ-śūdrāḥ* « brâhmane(s), kṣatriya(s), vaiśya(s) et śūdra(s) » (désinence au pluriel parce que le composé est constitué d'une pluralité de termes et dénote une pluralité d'entités extralinguistiques). Ce type structurel de composé est également attesté, mais dans une moindre mesure, en grec : l'adjectif νυχθ-ήμερ-ος « qui dure un jour

21 L. Renou, *Grammaire sanskrite élémentaire*, Paris, Maisonneuve, 1963, p. 22, § 25.

et une nuit » est issu de l'association des thèmes substantivaux de νύξ « nuit » et ἡμέρα « jour ».

Mais un *dvandva* fait figure d'exception en latin. On ne peut guère trouver, parmi les mots non artificiels, que des termes de mesure suffixés en *–ālis* comme *palmi-ped-ālis* (Varro, *rust.* ; Vitr.) « long d'un palme et d'un pied ». Une formation artificielle et atypique, contraire aux traits caractéristiques des lexèmes latins usuels, est attestée chez Tertullien (*pall.*, 4) : *scytalo-sagitti-pelli-ger* comme épithète d'Hercule « qui porte une massue, des flèches et une peau de bête ». Le terme est un composé en °*-ger* (à deuxième terme verbal régissant du type *agri-col-a*) et son premier terme est constitué de la réunion de trois éléments. Le premier est un calque phonologique du grec σκύταλον « bâton, massue », le second est associable au latin *sagitta* « flèche » et le troisième au latin *pellis* « peau de bête » (ici « peau de lion »). Les trois éléments du premier terme sont sémantiquement reliés par une relation d'addition semblable à celle d'un *dvandva*. On pourrait considérer le premier terme tripartite comme une création archaïsante, mais le second terme °*-ger* relève d'une formation productive dans la poésie latine dès l'époque classique et bien représentée chez Ovide. Le terme *artocreas* « plat constitué d'un mélange de pain et de viande, hachis » attesté chez Perse (6, 50) est, en fait, la transcription phonologique d'un composé grec non attesté : *ἀρτό-κρεας, composé copulatif constitué par le nom du pain ἄρτος au thème nu, suivi du nom de la viande : κρέας. On ne peut donc le considérer comme un représentant des *dvandva* en latin. Plaute offre également une création plaisante de discours qui pourrait s'apparenter à un composé copulatif dans la mesure où, sémantiquement, les deux termes pourraient être coordonnés, reliés par un « et » additif : *geruli-figulus* (Plaut., *Bacch.*, 380-381 : *amicos ... / Tua infamia fecisti gerulifigulos flagiti* « tes amis, par ton infamie, tu les as faits porteurs et modeleurs de déshonneur »). Le premier membre du composé est associable à l'adjectif agentif *ger-ulus, -a, -um* « qui porte » avec le suffixe agentif *–ulus* (issu de **-lo-*) sur le radical latin *ger-* qui figure également dans le verbe *ger-ō* « porter ». Le second membre contient le radical *fig-*, dont la variante *fing-* est attestée dans le verbe *fing-ō* « modeler » : dans le vocabulaire courant, le *fig-ulus* est le « potier » (nom de métier), mais le terme est employé ici dans son sens agentif non lexicalisé « celui qui forge ».

Puisque la récolte des composés *dvandva* en latin est ainsi très maigre, le terme *su-oue-taur-īlia* est isolé dans le lexique latin, où il figure en synchronie comme une sorte d'exception. Mais c'est probablement un composé de structure très ancienne, héritée, qui fut modernisé en latin par l'addition d'un suffixe latin productif, selon un procédé usuel. Le suffixe ajouté permet de

donner au mot, pris dans sa globalité, une cohésion plus grande et de lui fournir un morphème désinentiel clair et facile à fléchir. Dans le domaine des substantifs neutres qui sont des suffixés de composés, le suffixe *–ium, -ī* Nt. a souvent joué ce rôle, comme nous l'avons vu à propos de *pōmērium*. La sélection du suffixe *–lis* dans le cas présent de *suouetaurīlia* pourrait être causée par la nature du *designatum*, qui appartient au domaine religieux. Ce domaine a fait grand usage du suffixe *–lis* et de ses variantes morphologiques (*-ālis, -īlis, -ūlis*) dans sa nomenclature et ses dénominations spécifiques.

4. L'EMPLOI DÉICTIQUE DE *HIC, ISTE, ILLE* DANS LES PRIÈRES DE CATON

On est frappé, dans les prières citées par Caton dans le *De agricultura*, par la fréquence d'emploi de *hic*, *iste* et *ille*, alors que les textes sont relativement courts. On pourrait se demander s'il s'agit d'emplois propres à l'époque archaïque, puisque ces prières sont d'une facture particulièrement ancienne et abondent en traits linguistiques archaïques qui disparaîtront ensuite à l'époque classique. Mais leurs emplois dans ces prières nous paraissent, en réalité, conformes à ce que nous voyons par ailleurs à l'époque archaïque, par exemple chez Plaute[22], et à l'époque classique.

Nous y constatons l'existence de deux oppositions. La première opposition se situe entre *hic* et *iste* : elle oppose l'*ego* (le locuteur, la première pers. du sg.) au *tu* (l'allocutaire, la deuxième pers. du sg.). L'officiant, qui est le locuteur, désigne par *hic* les entités qui relèvent de sa sphère (la « sphère du locuteur »), tandis qu'il désigne par *iste* celles qui relèvent de la sphère de la divinité pour laquelle il fait un sacrifice et à laquelle il s'adresse dans l'énoncé de prière (« la sphère de l'allocutaire »). La première opposition *hic* vs *iste* peut être illustrée par deux passages, où *hic* désigne une entité qui relève de la sphère du locuteur-officiant au moment où celui-ci est en train de faire l'offrande, alors que, quelques instants plus tard dans le déroulement de la cérémonie, c'est *iste* qui est employé pour désigner la même entité, lorsqu'elle relève de la divinité allocutaire, qui a reçu l'offrande. Chez Caton, *agr.*, 132, lors du sacrifice à Jupiter *dapālis* avant les semailles, on rencontre deux énoncés successifs à deux moments différents de la cérémonie. Le premier énoncé est prononcé au moment où le locuteur-officiant présente l'offrande (une coupe de vin) à la divinité :

22 M. Fruyt, « Le système des lexèmes déictiques en latin et son évolution », communication au colloque du Centre Alfred Ernout, Paris-Sorbonne, 2-4 juin 2008, à paraître dans la *Revue de linguistique latine du centre Alfred Ernout* en 2010 (revue électronique).

Cato, *agr.*, 132, 1 : *Iupiter dapalis, quod tibi fieri oportet in domo, familia mea culignam uini dapi, eius rei ergo macte HA-C ILLA-CE dape pollucenda esto* (Jupiter *dapālis*, puisqu'il convient que, dans ma maison et au sein de mes esclaves, te soit offerte en sacrifice une coupe de vin, pour cette raison, sois honoré par cette offrande-ci (*daps*) et par cette offrande-là, qui t'est offerte)

L'emploi de l'adjectif verbal en *–ndus* (*dape pollucenda*) montre que le procès de *pollucēre* « faire au dieu une offrande, qui devient *res sacra* » n'est pas accompli, mais en train de s'accomplir. Le *ūlicus* « fermier » est l'officiant et ici le représentant du *pater familiās* ; un esclave devait probablement lui présenter l'offrande et, à son tour, il la déposait sur l'autel de la divinité[23] (selon l'interprétation de R. Goujard, notes de l'édition de la CUF page 279). Le morphème *–ce* signifie que l'entité est présente et visible pour le locuteur et l'allocataire, qu'elle se trouve dans la situation d'énonciation, dans le *hic et nunc* des deux protagonistes de l'énonciation. Quelques instants plus tard, après l'accomplissement de diverses actions, le second énoncé de prière emploie pour la même offrande non plus *hic*, qui servait à désigner ce qui relevait du locuteur, mais *iste* parce que, cette fois, l'offrande est considérée comme relevant désormais de la sphère de l'allocutaire, de la divinité : Cato, *agr.*, 132, 2 : « *Iupiter dapalis, macte ISTA-CE dape pollucenda esto, macte (uino inferio) esto* ». La CUF traduit *ista-ce* par la 2e pers. sg. du verbe de la relative « qui t'est fait » : « Jupiter *dapālis*, sois honoré par l'oblation du sacrifice qui t'est fait, sois honoré par le vin infériał ». On pourrait traduire plus littéralement : « Jupiter *dapālis*, sois honoré par l'offrande (*pollucēnda*) de cette coupe qui est ici (*-ce*) et qui est tienne (*ista*) ; sois honoré par le vin infériał ».

Un second passage attestant cette opposition entre *hic* pour la sphère de l'officiant-locuteur et *iste* pour celle de la divinité-allocutaire se trouve dans la prière du sacrifice de la truie précidanée, à faire avant la moisson et destiné à Cérès (Cato, *agr.*, 134). Dans la première phase (l'offrande des gâteaux sacrificiels), le locuteur est en train d'offrir les gâteaux et de les présenter aux deux divinités. Le fait qu'il emploie *hic (hac strue obmouenda, hoc ferto obmouendo, hoc ferto)* signifie que, de son point de vue de locuteur, l'entité est encore « dans sa sphère » :

Cato, *agr.*, 134, 2 : *Iano struem ommoueto sic : « Iane pater, te (HAC strue ommouenda) bonas preces precor uti sis uolens propitius mihi liberisque meis, domo familiaeque meae ». Fertum Ioui ommoueto et mactato sic : « Iupiter,*

23 Selon l'interprétation de R. Goujard dans son édition de Caton, *De agricultura*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1975.

te (HOC ferto obmouendo) bonas preces precor uti sis uolens propitius mihi liberisque meis, domo familiaeque meae, mactus (HOC ferto) ».
(À Janus, offrez une *strues* avec les paroles suivantes : "Janus père, par cette (*hac*) offrande (*ommouenda*) d'une *strues*, je te prie par de bonnes prières d'être de ton plein gré favorable à moi-même et à mes enfants, à ma maison et à ma maisonnée". À Jupiter, offrez un *fertum* et honorez-le ainsi : "Jupiter, par l'offrande (*obmouendo*) de ce (*hoc*) *fertum*, je te prie par de bonnes prières d'être de ton plein gré favorable à moi-même et à mes enfants, à ma maison et à ma maisonnée, étant honoré par ce (*hoc*) *fertum*").

En revanche, dans la seconde phase, celle de l'offrande du vin, la première phase d'offrande des gâteaux est considérée par le locuteur comme passée et accomplie : le verbe « prier », qui était au présent de l'énonciation dans la première phase (*precor*)[24], passe au parfait (*precatus sum*) tout en dénotant le même procès et les gâteaux sacrificiels sont désormais considérés par le locuteur comme appartenant à la sphère de l'allocutaire, ce qui se manifeste par l'emploi de *iste* (*isto ferto*). Ce *iste* signifie que le gâteau appartient désormais à la divinité :

Cato, *agr.*, 134, 3. *Postea Iano uinum dato sic : « Iane pater, uti te strue ommouenda bonas preces precatus sum, eiusdem rei ergo macte uino inferio esto » Postea Ioui sic : « Iupiter, macte ISTO ferto esto, macte uino inferio esto* ».
(Ensuite à Janus, offrez le vin de cette manière : "Janus père, de même que par l'offrande d'une *strues* je t'ai prié de bonnes prières, pour cette raison sois honoré (à présent) par le vin infériał").

En outre, on rencontre dans ces prières plusieurs emplois de *hic* seul[25] (non opposé à *iste*) pour l'offrande considérée par le locuteur comme étant dans son *hic et nunc* (« ici où je suis et maintenant, au moment où je parle »). C'est, en effet, *hic* qui est la charnière et la plaque-tournante entre les deux oppositions.

Le locuteur-officiant emploie une seconde opposition, cette fois entre *hic* et *ille*. Il désigne par *hic* ce qui appartient à son *hic et nunc* et par *ille* ce qui n'appartient pas à ces coordonnées déictiques de l'énonciation, c'est-à-dire

24 Dans les prières de Caton, l'officiant emploie des formules performatives à la première pers. du sg. du présent de l'indicatif, qui est le présent de l'énonciation : *bonas preces precor* « je te prie avec de bonnes prières », *te precor quaesoque* (formule intensive coordonnant deux verbes de prière) « je te prie et te demande », ou bien à l'impératif présent : *macte* (+ ablatif-instrumental) *esto* « sois honoré par ... ».

25 Cato, *agr.*, 139 : *eius rei ergo te HOC porco piaculo immolando bonas preces precor* « en raison de cela, je te prie par de bonnes prières, par l'immolation en expiation de CE porc... » ; et plus loin : *harumce rerum ergo macte HOC porco piaculo immolando esto*, « en raison de cela précisément que je viens de dire, sois honoré par l'immolation de CE porc en expiation ».

une entité qui relève du passé – et non pas du présent de l'énonciation –, ou bien une entité qui n'est pas « dans la sphère du locuteur », qui n'est pas en sa possession, qu'il ne tient pas dans ses mains, etc. La seconde opposition est illustrée dans un passage où l'officiant reconnaît qu'un premier sacrifice n'a pas satisfait la divinité et qu'il faut recommencer le sacrifice avec de nouvelles offrandes. Le locuteur emploie *hic* pour les nouvelles offrandes au moment où il les présente lors du renouvellement parce qu'elles appartiennent à son *hic et nunc*, mais il emploie *ille* pour les anciennes offrandes, celles qui avaient été offertes précédemment parce qu'elles n'appartiennent plus à son *hic et nunc*, et qu'elles relèvent, au contraire, du passé :

> Cato, *agr.*, 141, 4 : ... *Si minus in omnis litabit, sic uerba concipito : « Mars pater, si quid tibi in ILLIS-ce suouitaurilibus lactentibus neque satisfactum est, te HIS-ce suouitaurilibus piaculo » ; si uno duobusue dubitabit, sic uerba concipito : « Mars pater, quod tibi ILLOC porco neque satisfactum est, te HOC porco piaculo ».*
>
> (Si le sacrifice d'aucun de ces animaux n'est agréé, formulez ainsi l'invocation : "Mars père, si quelque chose dans les *suouitaurilia lactentia* de tout à l'heure ne t'a pas satisfait, je t'offre en expiation à présent ces *suouitaurilia lactentia*"[26] ; s'il y a doute à propos d'un ou de deux animaux, formulez ainsi l'invocation : "Mars père, parce que tu n'as pas été satisfait par ce porc précédent, je t'offre à présent en expiation ce porc qui est ici"[27]).

L'opposition (attestée à deux reprises : *in illis-ce suouitaurilibus lactentibus* vs *hisce suouitaurilibus* et *illoc porco vs hoc porco*) entre *ille* et *hic* correspond à une opposition entre un sacrifice déjà accompli, mais non réussi, qui, puisqu'il n'est pas dans le *hic et nunc* du locuteur, est désigné par *ille*, et le sacrifice actuel que le locuteur est en train de faire, qui est dans son *hic et nunc*, dans le présent de l'énonciation, et qui, de ce fait, est désigné par *hic*.

Le sacrifice à Jupiter *dapālis* en Cato, *agr.*, 132 offre une séquence *hac illace dape*, où *hic* et *ille* sont juxtaposés sans conjonction de coordination, selon un usage archaïque : Cato, *agr.*, 132 : « *Iupiter dapalis, quod tibi fieri oportet in domo, familia mea culignam uini dapi, eius rei ergo macte HA-C ILLA-CE dape pollucenda esto* ». La CUF traduit *hac* par « mon » et *–ce* par « voilà », mais ne traduit pas *illa* et le syntagme contenant deux lexèmes juxtaposés : *hac illa-ce* ; trad. CUF : « Jupiter *dapalis*, eu égard à ce que doit t'être offerte dans ma maison, en présence de mes esclaves, une coupe de vin pour le sacrifice,

---

26 La traduction de la CUF « Mars père, si en quelque chose dans ces *suouitaurilia lactentia*-là, tu n'as pas été satisfait, je t'offre en expiation ces *suouitaurilia*-ci » semble rendre par *–là* vs *–ci* une opposition entre *lointain* vs *proche*, *antérieur* vs *actuel*.

27 Traduction de la CUF par l'opposition *–là* vs *–ci* : « Mars père, du fait que ce pourceau-là ne t'a pas satisfait, je t'offre ce pourceau-ci en expiation ».

eu égard à cette obligation, sois honoré par l'oblation de mon sacrifice que voilà ». Dans la mesure où il pourrait s'agir de la même offrande, donnée par un esclave à l'officiant (le *uīlicus*), puis posé par le *uīlicus* sur l'autel de la divinité (comme nous l'avons supposé *supra*), on pourrait traduire : « sois honoré par l'offrande de cette entité qui est ici (*ha-c*) et là (*illa-ce*)». L'esclave étant une tierce personne – puisqu'il n'est ni locuteur, ni allocutaire – , ce qui relève de lui peut être désigné par *ille*. L'ordre relatif de *hic* et *ille* dans ce syntagme, avec *hic* en tête, est probablement formulaire et ne reflète pas l'ordre chronologique.

On observe, enfin, un emploi de *hic* comme anaphorique renforcé et déictique de la première personne. À plusieurs reprises, l'expression *harumque rerum ergo* « en raison de ces faits, pour ces raisons » (avec la postposition archaïque *ergo*) est employée comme un opérateur d'anaphore résomptive pourvu d'une grande force et lié à la déixis de la première personne au sens de : « ce que je viens de dire, ces faits précis que je viens de mentionner » (deux occurrences en *agr.*, 139), alors que l'expression *eius rei ergo*, employée dans la même prière, est une anaphore « standard » et « neutre ».

Les termes religieux sont conservateurs : la formation du composé *dvandva su-oue-taur-īlia* nous en apporte une nouvelle preuve, puisqu'il garde le témoignage d'une structure de composé héritée et bien attestée dans d'autres langues indo-européennes, mais qui n'est plus guère représentée en latin. Si notre hypothèse est juste, le terme *pōmoerium* conserve en premier élément une ancienne préposition *pō-* disparue comme préposition. Mais le vocabulaire religieux est aussi novateur, dans la mesure où une part considérable de ses éléments (lexèmes, suffixes, etc.) est de date latine : dans *su-oue-taur-īlia*, le suffixe *–īlia* fut ajouté par le latin, où il constitue une formation productive notamment dans le domaine religieux. Le terme *pōmoerium* est fait par soudure, figement et agglutination d'un ancien syntagme prépositionnel de date latine et ce type de formation par agglutination fut relativement productif en latin, où il eut tendance, précisément, à remplacer certains types de composés hérités comme les *dvandva*.

REMARQUES SUR LA VOIX PROPHÉTIQUE DE JUNON MONETA

Bruno Poulle

Bien qu'il puisse paraître superflu d'ouvrir à nouveau le dossier de Junon Moneta, puisque cette déesse a fait depuis longtemps l'objet de nombreuses études[1], je voudrais seulement revenir sur les interventions oraculaires qui lui ont été prêtées par les Anciens : alors même que les Romains se méfient des oracles, qu'ils se refusent à installer sur leur sol[2], les quelques cas où une voix divine les a avertis pourraient faire figure d'exception. À en croire certaines sources, en effet, Junon Moneta aurait été, à l'origine, comme Aius Locutius, une voix oraculaire. Dès l'Antiquité, l'épiclèse *Moneta*, comme on sait, était unanimement rapprochée du verbe *monere*[3] ; et après diverses tentatives qui n'ont pas convaincu[4], cette étymologie reste assurément la plus satisfaisante[5]. Or ce verbe a le double sens d'« avertir » et de « rappeler » : si Junon Moneta est l'« Avertisseuse », n'a-t-elle pas alors la faculté de prédire l'avenir, au besoin par sa voix ? Et de fait, c'est bien cette fonction qu'elle semble avoir eue lors de ses diverses interventions : selon une scholie à Lucain, elle a prévenu les

1 Les études les plus récentes sont celles de A. Meadows et J. Williams, « Moneta and the Monuments : coinage and politics in Republican Rome », *JRS*, 91, 2001, p. 27-49 ; J. Haudry, *Junon Moneta. Aux sources de la monnaie*, Milano, Archè, 2002, à compléter par la note critique d'H. Zehnacker, « Étymologie et numismatique : du nouveau sur Junon Moneta ? », *REL*, 81, 2003, p. 12-20. Les questions archéologiques sont examinées par P. L. Tucci, « "Where high Moneta leads her steps sublime". The Tabularium and the temple of Juno Moneta », *JRA*, 18, 2005, p. 6-33. On trouvera dans ces études l'abondante bibliographie antérieure.

2 J. Champeaux, *La Religion romaine*, Paris, Le Livre de Poche, 1998, p. 78.

3 C'est ce qui ressort des scholies à Lucain, I, 380 ; de Cic., *diu.*, I, 101 et II, 69 ; de la Souda, *s. v. Moneta* ; d'Isid., *orig.*, XVI, 18, 8. Textes cités ci-dessous.

4 Le catalogue en a été dressé par E. Marbach, *RE*, 31, col. 113-119. Plus récemment, J. Haudry (*Junon Moneta*, *op. cit.*, p. 3-15) a proposé une parenté douteuse avec *monile* : voir la critique d'H. Zehnacker, « Étymologie et numismatique », art. cit.

5 Ernout & Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, *s. v. Moneta*.

défenseurs du Capitole assiégés par les Gaulois[6] ; selon la Souda, lors de la guerre contre Pyrrhus, elle a annoncé aux Romains qu'ils auraient l'argent dont ils manquaient[7] ; selon Cicéron, à la suite d'un tremblement de terre, elle a indiqué le sacrifice qu'il fallait faire[8] ; selon Isidore de Séville, d'une façon générale, « elle met en garde contre la fraude concernant le métal ou le poids »[9]. Si ce dernier avertissement a valeur permanente, les autres mises en garde, qui sont intervenues dans des circonstances ponctuelles, suggèrent que cette Junon annonce oralement l'avenir proche[10]. Mais à l'inverse, on peut mettre en avant le fait que la plus ancienne occurrence du nom de Moneta, chez Livius Andronicus, sert à traduire le nom de la grecque Mnémosyne[11] ; et cette traduction a été reprise par le mythographe Hygin[12]. Ces textes, qui, il est vrai, utilisent l'épiclèse de la déesse sans la désigner directement[13], établissent certainement, et à date haute, un rapport entre elle et la mémoire[14]. Des deux traductions possibles, « l'Avertisseuse » ou « la Mémoire », la seconde est assurément la plus ancienne.

En réalité, les deux fonctions, « avertir » et « rappeler », ne sont pas contradictoires. De fait, la mémoire n'expose pas en permanence l'ensemble de son contenu, mais restitue partiellement le savoir enregistré, soit spontanément, soit à la demande[15] : c'est à juste titre que Cicéron la compare à un trésor dans lequel l'orateur vient puiser[16]. On ne sera dès lors pas surpris

---

6 Schol. ad Luc. I, 380, codex B : *quod... ipsa Capitolium tueri monuisset per anserem.* La leçon du codex C, *Moneta dicta est quod mouisset ut Capitolium tuerentur*, est sûrement fautive (*mouisset* pour *monuisset*).

7 Suid. *III, s. v.* Μονήτα · Ἡ Ἥρα παρὰ Ῥωμαίοις ἐξ αἰτίας τοιᾶσδε. Ῥωμαῖοι δεηθέντες χρημάτων ἐν τῷ πρὸς Πύρρον καὶ Ταραντίνους πολέμῳ ηὔξαιντο τῇ Ἥρᾳ · τὴν δὲ χρῆσαι αὐτοῖς, εἰ τῶν ὅπλων ἀνθέξοιντα μετὰ δικαιοσύνης, χρήματα αὐτοῖς μὴ ἐπιλείψειν. Τύχοντες οὖν οἱ Ῥωμαῖοι τῆς αἰτήσεως ἐτίμησαν Ἥραν Μονήταν, τουτέστι σύμβουλον, τὸ νόμισμα ἐν τῷ ἱερῷ αὐτῆς ὁρίσαντες χαράττεσθαι.

8 Cic., *diu.*, I, 101 et II, 69.

9 Isid., *orig.*, XVI, 18, 8 : *Moneta, quia monet ne qua fraus in metallo uel in pondere fiat.*

10 Ce sentiment est renforcé par le parallèle que semble faire Cicéron (*loc. cit.*) avec Aius Locutius qui annonça aussi l'attaque gauloise.

11 *Od.*, fgt 23 : *Nam diua Monetas filia docuit.*

12 *Fab.*, pr., 3 et 27.

13 Cicéron (*nat. deor.*, III, 47 : *Moneta omniaque quae cogitatione nobismet ipsi possumus fingere*), qui range Moneta (et non Junon Moneta) parmi les abstractions divinisées, semble plutôt retenir le sens de « mémoire ».

14 C'est en ce sens que vont les analyses d'H. Zehnacker, *Moneta. Recherches sur l'organisation et l'art des émissions monétaires de la République romaine*, Rome, École française de Rome, BEFAR, 122, 1973, p. 52-55, prolongées par celles d'A. Meadows et J. Williams, « Moneta and the Monuments », art. cit.

15 Selon, par exemple, l'analyse de Cicéron (*inu.*, II, 160) : *memoria est per quam animus repetit illa quae fuerunt.*

16 *De orat.*, I, 18.

que, si Junon Moneta est la conservatrice de la mémoire, elle puisse aussi émettre des mises en garde et des conseils[17]. C'est donc aussi l'objet du verbe *monere*, lors de ces interventions, qui nous intéressera : en d'autres termes, il importe de savoir ce dont la déesse se souvient pour en avertir ses dévots, quelle que soit la forme prise par l'avertissement.

De fait, l'une des interventions de Junon Moneta, celle que Cicéron est le seul à rapporter, pourrait bien relever autant de la mémoire que de l'avertissement. Dans son traité précisément consacré à la connaissance de l'avenir, le *De diuinatione*, l'Arpinate rapporte que « beaucoup de gens ont écrit qu'une voix était sortie du temple de Junon sur la citadelle, quand s'était produit un tremblement de terre, pour qu'on fît une *procuratio* avec une truie pleine. C'est pour cela que cette Junon a été appelée Moneta. Méprisons-nous ces signes des dieux et jugements de nos ancêtres ? »[18]. Contrairement à ce que l'on dit parfois, Junon n'a pas averti du tremblement de terre, mais seulement donné le moyen de rétablir la *pax deorum*, par le sacrifice d'une truie pleine. Il est donc erroné de supposer une compétence particulière de Junon Moneta pour annoncer les séismes ; il est d'ailleurs peu vraisemblable que ce sacrifice expiatoire très typique ait été adressé à Junon, ou du moins à elle seule, mais plutôt à Tellus, qui est d'ordinaire compétente lors des tremblements de terre[19]. Le rôle de Junon Moneta semble avoir été essentiellement liturgique : si elle a pu indiquer un rituel, c'est que, d'une manière ou d'une autre, elle en conservait la mémoire.

Cicéron ne donne pas la date du prodige. On pourrait comprendre qu'il fut ancien, puisque « beaucoup de gens » ont eu le temps de rapporter le fait par écrit et puisqu'est invoquée l'autorité des *maiores*. Et, effectivement, qu'une voix sorte d'un temple paraît bien être une légende archaïque : le contexte mentionne l'intervention d'Aius Locutius, c'est-à-dire un dieu de l'époque de l'attaque gauloise, comme le serait cette Junon qui aurait alors reçu son nom de Moneta. Mais ce regroupement est avant tout justifié par l'identité des manifestations divines, c'est-à-dire le phénomène d'une voix qui avertit[20].

17 De fait, c'est bien le sens de « conseillère », σύμβουλον, que choisit la Souda (*loc. cit.*).

18 *Diu.*, I, 101 : *Atque etiam scriptum a multis est, cum terrae motus factus esset, ut sue plena procuratio fieret, uocem ab aede Iunonis ex arce extitisse ; quocirca Iunonem illam appellatam Monetam. Haec igitur et a dis significata et a nostris maioribus iudicata contemnimus ?*

19 C'est ce qu'a établi H. Le Bonniec, *Le Culte de Cérès à Rome. Des origines à la fin de la République*, Paris, Klinsksieck, 1958, p. 88-91, d'après en particulier Ov., *fast.*, IV, 413-414.

20 Sur ces voix, voir D. Briquel, « Les voix oraculaires », dans *Les Bois sacrés*, Naples, Centre Jean-Bérard, 1993, p. 77-90, qui relève que la voix de Junon Moneta est un cas isolé : les voix prophétiques et oraculaires se produisent dans des lieux non construits ou non-urbains.

Or la seconde mention de Junon Moneta dans le livre II du même traité, qui, comme on sait, correspond à la réfutation point par point de la doctrine stoïcienne exposée dans le premier livre, pourrait indiquer un phénomène plus récent : « on peut dire la même chose » (c'est-à-dire que certains dieux comme Aius Locutius ne se sont exprimés qu'une seule fois) « de Junon Moneta ; car quel avertissement nous a-t-elle jamais donné, excepté sur la truie pleine ? »[21]. Puisque Cicéron prétend que la déesse, comme Aius Locutius, n'a parlé qu'une seule fois et s'est tue ensuite, il ne tient pas compte des autres interventions qui lui sont prêtées (lors de l'assaut gaulois, lors de la guerre contre Pyrrhus) : il doute donc du caractère prophétique, et même oraculaire, de la déesse. Nous proposerions volontiers, pour expliquer le peu de cas que fait l'orateur de ces événements célèbres, que la première personne, *moniti sumus*, implique fortement le locuteur principal du livre II, Cicéron lui-même, qui aurait été concerné personnellement par cette prophétie, comme c'est le cas pour d'autres exemples du *De diuinatione*[22].

150

Selon Dion Cassius[23], il se produisit en 56 av. J.-C., une douzaine d'années avant la rédaction de ce traité, un séisme assez violent pour changer l'orientation de l'autre temple de Junon Moneta, celui des Monts Albains[24]. L'événement intervint en même temps que d'autres prodiges, qui provoquèrent une consultation des haruspices : un loup entra dans Rome, des citoyens furent frappés de la foudre et l'on entendit des bruits dans le Latium. Les prêtres étrusques indiquèrent que les dieux étaient offensés ;

---

21 *Diu.*, II, 69 : *Quod idem dici de Moneta potest ; a qua praeterquam de sue plena quid umquam moniti sumus ?*

22 Ainsi les prodiges qui ont marqué le consulat de Cicéron (*diu.*, I, 17-22) : P. Grimal, *Cicéron*, Paris, Fayard, 1986, p. 369.

23 XXXIX, 20 : τεράτων τέ τινων ἐν τούτῳ γενομένων· ἔν τε γὰρ τῷ Ἀλβανῷ νεὼς Ἥρας βραχὺς ἐπὶ τραπέζης τινὸς πρὸς ἀνατολῶν ἱδρυμένος πρὸς τὴν ἄρκτον μετεστράφη, καὶ λαμπὰς ἀπὸ τῆς μεσημβρίας ὁρμηθεῖσα πρὸς βορέαν διῆξε, λύκος τε ἐς τὴν πόλιν ἐσῆλθε, καὶ σεισμὸς ἐγένετο, τῶν τε πολιτῶν τινες κεραυνοῖς ἐφθάρησαν, καὶ θόρυβος ἐν τῷ Λατίνῳ ὑπὸ γῆς ἐξηκούσθη· καὶ αὐτὰ οἱ μάντεις ἀκέσασθαι ἐθελήσαντες ὀργίζεσθαί σφισι δαιμόνιόν τι ὡς καὶ ἱερῶν τινων ἢ χωρίων οὐχ ὁσίων ἐποικουμένων ἔφασαν· ἐνταῦθα ὁ Κλώδιος τὸν Κικέρωνα μεταλαβὼν τῷ τε λόγῳ πολὺς ἐνέκειτο, ὅτι τὸ ἔδαφος τῆς οἰκίας ἱερωμένον τῇ Ἐλευθερίᾳ κατῳκοδόμησε, καὶ ἐπῆλθέ ποτε ἐπ' αὐτὸ ὡς καὶ ἐκ θεμελίων αὐθις αὐτὴν ἀναιρήσων.

24 Ce second temple avait été voué par le préteur C. Cicereius en 173 (Liv., XLII, 7, 1), à l'issue d'une victoire en Corse, et dédié cinq ans plus tard par le même personnage (Liv., XLV, 15, 10), lors de son triomphe dans les Monts Albains. On connaît deux *natales* de Junon Moneta : l'un, le 1er juin (Ov., *fast.*, VI, 183 ; Macr., *sat.*, I, 12, 30 ; Lyd., *mens.*, IV, 89 ; Fasti Venus., *Inscr. It.*, XIII, 2, p. 58 ; Fast. Ant. Mai., *Inscr. It.*, XIII, 2, p. 12), semble bien se rapporter à Junon Moneta du Capitole ; l'autre, le 10 octobre (Fast. Sab., *Inscr. It.*, XIII, 2, p. 53 ; Fast. Ant. Mai., *Inscr. It.*, XIII, 2, p. 12), se rapporterait au temple des Monts Albains (A. Meadows et J. Williams, « Moneta and the Monuments », art. cit., p. 28, n. 9).

Clodius prétendit alors que Cicéron était le coupable, car il avait reconstruit sa maison sur le sanctuaire de Libertas[25]. C'est donc à cause de ces prodiges que l'Arpinate prononça pour se défendre son discours *Sur la réponse des haruspices*. Or, dans ce discours, il n'est pas question du retournement du temple des Monts Albains, pas plus, d'ailleurs, que de l'entrée du loup dans Rome : si Cicéron n'a pas été contraint de se défendre sur ces prodiges, c'est que la réponse des haruspices, sur laquelle se fondait l'accusation, ne les a pas concernés. Par ailleurs, on trouve une allusion, dans ce discours, à un autre tremblement de terre, à Potentia dans le Picenum, sans qu'on ait consulté les haruspices à son propos[26]. Manifestement, les autorités romaines ne consultèrent les prêtres toscans qu'à propos des prodiges pour lesquels ils étaient les plus compétents, les fulgurations et les bruits célestes. Pour le reste, il semble bien qu'on trouva une *procuratio* par un autre moyen. Il me paraît alors possible qu'on ait trouvé auprès de la Junon Moneta du Capitole la solution rituelle d'apaisement des dieux, puisque sa sœur cadette des Monts Albains avait été impliquée. Le séisme dont parle le *De diuinatione* pourrait donc être un de ceux dont, en 56 av. J.-C., Clodius aurait fait grief à Cicéron, si Junon Moneta n'avait pas fourni les remèdes religieux.

Il reste que, d'après le livre I, c'est à une époque reculée que Junon Moneta a fourni ce rituel d'expiation ; cela ne contredit cependant pas notre hypothèse de rapporter l'affaire à l'époque cicéronienne. Il nous paraît vraisemblable qu'à l'occasion du séisme des Monts Albains, on ait consulté dans le temple du Capitole des documents anciens qui y étaient conservés, qui donnaient des indications rituelles et qui passaient pour avoir été révélés par Junon : dans ces conditions, la légende de la voix prophétique, inventée un peu sur le modèle de celle d'Aius Locutius, concernerait moins l'origine de Junon Moneta que celle de ces textes. Or on sait que le temple de cette déesse abritait des *libri lintei*[27], où l'on pouvait en particulier vérifier la liste des magistrats pour le v^e^ siècle av. J.-C[28]. Avec vraisemblance, on a proposé que ces *libri lintei* aient été les livres auguraux[29], c'est-à-dire les archives du collège des augures ; et de

25 Sur le rapport entre le texte de Dion Cassius et le discours de Cicéron, voir J. D. Lenaghan, *A Commentary on Cicero's oratio de Haruspicum Responso*, The Hague, Mouton, 1969, p. 23.

26 *Har. resp.*, § 62.

27 Liv., IV, 7, 12 et 20, 8. Voir R.M. Ogilvie, « Livy, Licinius Macer and the *Libri lintei* », *JRS*, 48, 1958, p. 40-46,

28 Un des intérêts de ces livres était donc d'avoir survécu à la destruction des archives qu'avait provoquée la catastrophe gauloise (Liv., VI, 1) : on retrouverait alors le rôle de résistante aux Gaulois prêté à Junon Moneta.

29 J. Linderski, « The *libri reconditi* », *HSPh*, 89, 1985, p. 207-234, suivi par A. Giovannini, « Les livres auguraux », dans *La Mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Rome, École française de Rome, CEFR, 243, 1988, p. 103-122 ; et A. Meadows &

fait, il paraît logique qu'une déesse dont le temple était lié à l'Auguraculum, ne serait-ce que par son voisinage, ait veillé sur un dépôt si important pour la mémoire religieuse.

La *procuratio* des prodiges, quand elle n'est pas confiée aux haruspices, est normalement l'apanage des décemvirs et des Livres Sibyllins, conservés dans le temple de Jupiter capitolin, ou bien des pontifes[30] ; surtout, l'art augural a peu de rapports avec les tremblements de terre, à moins de supposer une indémontrable influence étrusque. Mais dans le cas qui nous occupe, il se trouve que le séisme avait modifié l'orientation d'un temple, ce qui pouvait donc concerner les spécialistes de cette question que sont les augures ; de plus, la déesse des Monts Albains qui était la victime était précisément la même que celle qui, à Rome, détenait de telles archives sacerdotales. On proposera donc que le Sénat, à qui fut rapporté le prodige, a décidé, avec ou sans l'intervention des pontifes, de consulter (pour ce cas seulement) ces archives qui contenaient le rituel traditionnel de Tellus, qui n'était normalement pas expiatoire.

Quoi qu'il en soit de cette hypothèse, il nous semble en tout cas improbable que Junon Moneta puisse être dite prophétique sur la base du texte de Cicéron. La légende d'une voix sortie de son temple n'est à nos yeux que l'extrapolation (due à des auteurs antérieurs) de l'usage que l'on a fait des archives (augurales ou non) qu'elle détenait[31] : l'interprétation du nom Moneta comme « Avertisseuse » pouvait favoriser une telle légende, qui a donc peu de chance d'être le véritable récit étiologique.

Examinons en second lieu l'intervention oraculaire de Junon Moneta lors de la guerre contre Pyrrhus. Il ne s'agit plus d'une prophétie ; la notice de

---

J. Williams, « Moneta and the Monuments », art. cit.

30 Voir le tableau établi par B. MacBain, *Prodigy and Expiation : a Study in Religion and Politics in Republican Rome*, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus », 177, 1982, p. 82-106, qui cependant ne mentionne pas ce tremblement de terre dans les Monts Albains en 56 av. J.-C. ; G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 2000², p. 593 ; R. Bloch, *Les Prodiges dans l'Antiquité classique*, Paris, PUF, 1963, p. 122-123.

31 Le modèle de cette légende d'une voix pour procurer un prodige pourrait être la voix céleste venue des Monts Albains sous Tullus Hostilius pour procurer une pluie de pierres, instituant le premier *nouemdiale sacrum* (Liv., I, 31, 2), bien que Tite-Live se demande avec hésitation s'il n'y a pas eu, plus simplement, consultation des haruspices. Notons que l'année de la dédicace du temple de Junon Moneta, en 344, il y eut un prodige *simile uetusto montis Albani prodigio*, note Tite-Live (VII, 28, 7), ce qui semble bien se référer à la pluie de pierre d'époque royale. Je renonce, un peu à contrecœur, à défendre l'hypothèse selon laquelle la Junon Moneta qui a parlé *ex arce* d'après Cicéron serait celle des Monts Albains (l'*arx* étant alors l'*arx Albana* : sur celle-ci, voir A. Grandazzi, « *Arx Albana*. Note d'épigraphie religieuse », dans *Aere perennius. Hommage à H. Zehnacker*, Paris, PUPS, coll. « Roma Antiqua », 2006, p. 197-212) ; mais le mot *arx*, sans précision, renvoie plus probablement à la citadelle de Rome.

la Souda utilise en effet le verbe χρῆσαι, spécifique des réponses d'oracles : « Héra chez les Romains pour cette raison-ci : les Romains, qui manquaient d'argent dans la guerre contre Pyrrhus et Tarente, firent un vœu à Héra ; elle leur aurait répondu que, s'ils persévéraient à combattre avec justice, l'argent ne leur manquerait pas. Les Romains, quand ils eurent obtenu ce qu'ils demandaient, honorèrent Junon Moneta, c'est-à-dire Conseillère, en décidant de battre monnaie dans son temple »[32]. Malgré ses premiers mots, cette notice n'est pas une légende étiologique de l'installation de Junon Moneta, mais bien de l'apparition de la monnaie. Il est en effet peu vraisemblable que l'auteur de la Souda ait ignoré que le temple de Junon Moneta existait auparavant, comme Tite-Live le dit explicitement[33] : il fut voué en 345 et dédié l'année suivante, lors de la guerre contre les Aurunques. Faut-il inférer du fait que la notice parle d'abord d'Héra sans précision, puis d'Héra (=Junon) Moneta, que les Romains ont consulté quelque Héra grecque oraculaire avant de se l'approprier, par *interpretatio Romana*, en l'identifiant à Junon Moneta ? Mise à part la réponse divine, on reconnaît plutôt là le mécanisme religieux habituel d'un *uotum* suivi de son accomplissement. La solution qui nous semble préférable est donc que cet oracle n'ait été, une fois encore, qu'une légende inventée à partir du nom de Moneta ; ce qui n'exclut pas que la frappe des premières monnaies ait été, comme le dit la Souda, le résultat d'un *uotum* destiné à obtenir de Junon la domination sur l'Italie du Sud[34]. En outre, comme on l'a souvent remarqué à juste titre [35], il ne faut pas déduire de ce texte que c'est la monnaie qui a donné son nom à Junon Moneta, mais au contraire, que la production du nouvel atelier monétaire a pris son nom de la déesse.

Reste cependant entière la question du choix de Junon pour ce *uotum* et pour l'accueil de l'atelier : pourquoi s'être adressé à une déesse qui n'avait apparemment rien à voir avec cette innovation ? On se contentera de rappeler qu'un événement, l'attaque de Delphes, survenue pendant que Pyrrhus était

32 Texte cité à la note 7.

33 Liv., VII, 28, 4-6. *Cf.* Ov., *fast.*, VI, 183-185.

34 Curieusement, dans les controverses sur l'emplacement de l'atelier monétaire de Rome, on fait peu état de cette indication (la réalité d'un *uotum*) pour conclure que l'atelier se trouvait dans la zone sacrée (plutôt que dans le temple lui-même) de Junon : le lien topographique n'est pas fortuit, mais religieux.

35 R. Thomsen, *Early Roman coinage*, Copenhagen, Nationalmuseet, 1961, t. III, p. 85-90 ; H. Zehnacker, *Moneta*, *op. cit.* De fait, le monnayage d'argent est apparu à Rome en 269, après la guerre contre Pyrrhus (Plin., *nat.*, XXXIII, 42-44, prend aussi comme repère chronologique cette guerre achevée depuis trois ans) ; de la guerre elle-même dateraient les didrachmes romano-campaniens : M. Crawford, *RRC*, p. 38-41 ; L. Pedroni, *Ricerche sulla prima monetazione di Roma*, Napoli, Liguori, 1993, p. 19-55. Le *uotum* et la création de l'atelier monétaire sont donc liés à cette innovation qu'est la frappe de l'argent.

en Italie[36], par les Gaulois d'un autre Brennus que celui qui avait pris Rome, avait peut-être éveillé les souvenirs des Romains : la Grèce était frappée en son centre, comme Rome l'avait été, et non seulement l'homonymie des chefs gaulois, mais aussi le destin légendaire de l'or qu'ils avaient pris justifiait un rapprochement religieux[37]. Le prétendu oracle de Junon Moneta pendant la guerre contre Pyrrhus pourrait donc devoir aussi son existence, cette fois-ci, à un parallèle avec Apollon[38]. La relation d'échange établie par le *uotum* entre les hommes et la déesse a donc été abusivement interprétée en termes d'oracles à la fois à cause du nom Moneta et sous l'influence de cet épisode contemporain. De ce point de vue, les diverses manières plus ou moins miraculeuses dont le dieu de Delphes s'était défendu contre l'impiété barbare trouvaient leur pendant romain dans l'intervention des oies pour sauver le Capitole.

Tout nous ramène donc à cette troisième intervention de Junon Moneta, celle que rapporte, entre autres[39], le scholiaste de Lucain, et qui se produisit lors de l'attaque gauloise : elle a toutes les chances d'être bien l'avertissement originel, celui qui a donné naissance aux autres légendes[40]. Nous n'avons pas d'élément qui permette de trancher dans le débat historique sur la date

36 E. Will, *Histoire politique du monde hellénistique*, Paris, Le Seuil, 2003², p. 105-106 ; P. Lévêque, *Pyrrhos*, Paris, De Boccard, BEFAR, 185, 1957, p. 554-558 et p. 566-567 ; G. Nachtergael, *Les Galates en Grèce et les Sôteria de Delphes*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 1977.

37 L'idée d'une influence de l'attaque de Delphes sur le récit de l'attaque de Rome apparaît en particulier, déjà, chez H. Hubert, *Les Celtes depuis l'époque de la Tène et la civilisation celtique*, Paris, La Renaissance du Livre, 1932, p. 49. On rappellera aussi que Plutarque (*Parall. min.*, 15) met en parallèle l'histoire de Brennus et de la vierge d'Éphèse avec l'histoire de Tarpéia. Une version tardive voulait que les Gaulois se soient effectivement emparés de l'or de Delphes, mais avaient été châtiés par Apollon : Valère-Maxime, I, 1, 18. Sur le retentissement de l'épisode, voir J. Le Gall, « De Delphes au pont Milvius », *REL*, 55, 1977, p. 270-281.

38 On rappellera, à ce propos, l'ambassade à Delphes lors de la prise de Véies, qui est elle-même la préfiguration de celle de Rome, et la dévotion de Camille pour Apollon ; J. Gagé a consacré plusieurs de ses *Huit recherches sur les origines italiques et romaines* (Paris, De Boccard, 1950) aux rapports religieux entre la prise de Véies et celle de Rome. La question des légendes qui se sont greffées sur l'épisode gaulois vient de faire l'objet d'une monographie de D. Briquel, *La prise de Rome par les Gaulois, lecture mythique d'un événement historique*, Paris, PUPS, coll. « Religions dans l'histoire », 2008 (sur Junon Moneta, p. 240-241 ; sur les rapports avec la prise de Véies, p. 344-363).

39 Les sources qui parlent des oies consacrées à Junon ne précisent pas si c'était Junon Moneta, laissant ainsi la possibilité que ce soit celle de la triade capitoline.

40 Il nous semble que le prodige survenu en 197 (Liv., XXXIII, 26, 8 : la pointe de deux lances s'est enflammée devant le temple de Junon Moneta) soit à mettre en relation avec les guerres de ces années-là : victoire sur les Insubres et reprise des combats contre les Celtibères.

d'installation du culte[41]. On est d'autant plus fondé à suivre Tite-Live, qui date le *uotum* et la dédicace du temple des années 345-344, qu'il est précisé que ce temple fut construit à l'emplacement de la maison de Manlius Capitolinus, qui était elle-même autrefois la maison de Titus Tatius[42] ; mais à l'inverse, si les oies qui ont sauvé Rome étaient consacrées à Junon, il est inévitable que la déesse ait été présente dès 390 av. J.-C. En outre, le temple de l'Arx identifié comme celui de Junon Moneta date, dans sa première phase, du VI^e^ siècle av. J.-C. ; dans sa seconde phase, il fut reconstruit après 424[43]. Mais il importe surtout à notre propos de remarquer que l'avertissement donné par les oies du Capitole n'est de type ni oraculaire ni prophétique[44] ; il relève plutôt, tout au plus, de cette science augurale très présente dans le récit de l'attaque gauloise[45], même si les sources insistent souvent sur ses causes naturelles.

Ainsi donc, dans tous les cas, la voix prophétique de Junon Moneta ne nous paraît être qu'une interprétation à partir de son nom et du souvenir de ces oies. Selon toute vraisemblance, ces légendes témoignent de la tendance, abusive selon Cicéron[46], à prendre l'art augural pour une technique de prédiction de l'avenir. En d'autres termes, ces avertissements, selon nous, ont été attribués à une divinité, qui n'était à l'origine nullement prophétique, parce que son nom impliquait l'idée d'un avertissement.

C'est pourquoi la notice d'Isidore de Séville, selon laquelle Junon Moneta prévient les fraudes sur le métal ou le poids, bien qu'elle soit isolée, nous

41 Bon résumé de ce débat dans A. Johner, « Camille, Manlius et la fondation du temple de Junon Moneta chez Tite-Live : légende de temple et doublet symbolique au livre VII », *Ktéma*, 15, 1990, p. 217-230.

42 A. Ziolkowski, « Between geese and the *auguraculum* : the origin of the cult of Juno on the *arx* », *CPh*, 88, 1993, p. 206-219.

43 *LTUR*, III, *s. v. Junon Moneta, aedes* (G. Giannelli) ; G. Giannelli, « Il tempio di Giunone Moneta e la casa di Marco Manlio Capitolino », *Bull. Com.*, 87, 1980-81, p. 7-36 ; P.-L. Tucci, « "Where high Moneta"... », art. cit. Mais quand Valère-Maxime (I, 8, 3) raconte que Junon Moneta accepta que Camille la fît venir de Véies pour placer son temple sur l'Aventin, il la confond assurément avec Junon Regina. La déesse paraît plus liée à Manlius qu'à Camille, bien que le fils de ce dernier ait voué le temple de 345 (le fils de Manlius était toutefois son maître de cavalerie) : T.P. Wiseman, « Topographie and rhetoric : the trial of Manlius », *Historia*, 28, 1979, p. 32-50.

44 Malgré J.-L. Desnier, « Aius Locutius et les voix de Rome », dans *Hommages à Carl Deroux*, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus », 277, 2003, t. IV, p. 339-350, pour qui les cris des oies sont proches de la voix humaine : aucune source ne dit que ces cris aient été articulés.

45 *Cf.* la découverte dans les ruines du *lituus* de Romulus et le discours sur les auspices prêté à Camille par Tite-Live, V, 51-54. Voir aussi D. Briquel, « Les oies du Capitole et le corbeau de Valérius Corvus », dans *Hommages à Carl Deroux*, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus », 270, 2003, t. III, p. 80-93.

46 *Diu.*, II, 70-83. Voir F. Guillaumont, *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus », 184, 1984, p. 45-47.

paraît en fin de compte plus véridique. Elle n'évoque pas une annonce de l'avenir, mais assigne plutôt à Junon un rôle métrologique. On sait en effet que l'étalon métrique de Rome était appelé le *pes monetalis*[47] : assurément, il n'aurait pas porté ce nom s'il n'avait été lié à Junon Moneta. D'autre part, différentes inscriptions et la découverte de trois poids en marbre attestent que l'on conservait des poids et des mesures au Capitole[48]. On pourrait objecter que ces témoignages tardifs sont la conséquence de la présence de l'atelier monétaire, postérieur à l'établissement du culte. Mais il est certain qu'avant l'usage romain de la monnaie divisionnaire, le système pré-monétaire de la pesée nécessitait l'existence d'un standard pondéral, expression de la communauté civique[49]. Il nous paraît vraisemblable que Junon Moneta ait été la dépositaire, dès 390 ou 344 av. J.-C., de ces poids de référence.

C'est à la lumière de cette possibilité que nous proposons de lire un des épisodes les plus célèbres de l'histoire de Rome, la rançon gauloise. Les sources

évoquent la malhonnêteté des assiégeants[50], qui, à en croire Plutarque[51], auraient même puérilement tiré sur la balance pour en fausser la pesée : l'avidité celte est en effet un lieu commun de l'historiographie antique. La quantité d'or, mille livres[52], avait pourtant été certainement fixée par un accord avec les défenseurs du Capitole. S'il y a eu désaccord lors de la pesée, c'est donc parce que la livre n'avait pas le même poids pour l'une et l'autre partie ; pour les Romains, la livre devaient être plus légère que celle qu'utilisaient les Gaulois. Bien que les sources ne le disent pas explicitement, nous verrions volontiers un nouveau recours à Junon Moneta[53], après l'intervention des oies en faveur des Romains, qui auraient en cette occasion allégé les poids de référence qu'elle gardait. Il semble bien, en effet, que Manlius Capitolinus

47 Hygin 1, éd. B. Campbell, *The writings of the Roman land surveyors*, London, Society for the Prom. of Rom. Studies, 2000, p. 90 (lignes 4 et 8). Voir Daremberg & Saglio, *Dictionnaire des Antiquités grecques et romaines*, *s. v. pes* ; E. Marbach, *RE*, *loc. cit.*

48 *ILS* 8627 : *mensurae ad exemplum earum quae in Capitolio sunt*. *ILS* 8628 : *mensurae exactae in Capitolio*. A. Meadows et J. Williams, « Moneta and the Monuments », art. cit., p. 29. Pour les poids en marbre : P.-L. Tucci, « "Where high Moneta"... », art. cit., p. 10.

49 J. Crawford, « The early Roman economy », dans *L'Italie pré-romaine et la Rome républicaine. Mélanges J. Heurgon*, Rome, École française de Rome, 1976, t. I, p. 197-207.

50 Liv., V, 48, 9 : *pondera ab Gallis allata iniqua*.

51 Plut., *Cam.*, 28, 5 : τῶν δὲ Κελτῶν περὶ τὸν σταθμὸν ἀγνωμονούντων κρύφα τὸ πρῶτον, εἶτα καὶ φανερῶς ἀφελκόντων καὶ διαστρεφόντων τὴν ῥοπήν, ἠγανάκτουν οἱ Ῥωμαῖοι.

52 C'est la somme indiquée par la majorité des sources. Denys d'Halicarnasse donne le total de 25 talents, équivalent de 2000 livres. Voir R.M. Ogilvie, *A Commentary on Livy books 1-5*, Oxford, Clarendon Press, 1965, p. 738.

53 C'est l'intuition de J. Gagé (« La balance de Kairos et l'épée de Brennus : à propos de la rançon de l'*aurum Gallicum* et de sa pesée », *RA*, 63, 1954, p. 141-176) que de voir (p. 157) dans la pesée de la rançon un lien avec Junon Moneta ; mais les rapprochements proposés avec Kairos nous semblent peu convaincants.

ait eu comme politique une réduction de la livre-étalon. Sa popularité venait de ce qu'il défendait les débiteurs contre les créanciers[54]. Le problème de ces débiteurs, encore en ce début du IV^e siècle, devait être essentiellement l'insuffisance de leur patrimoine pour maintenir leur rang social[55] ; le moyen le plus simple de le leur conserver sans modifier la hiérarchie censitaire était d'alléger le poids de référence[56]. On comprend alors que Manlius, malgré l'absence objective de grief que reconnaît Tite-Live[57], ait été accusé d'aspirer à la tyrannie[58], s'il s'était arrogé la prérogative, qui remontait à Servius Tullius, fondateur supposé de la monnaie romaine[59], de fixer les standards pondéraux[60]. Le fait est, d'autre part, que le *votum* de 345, qui fut prononcé par le fils de Camille assisté du fils de Manlius, coïncide avec de nouveaux problèmes de réduction des dettes[61].

En guise de conclusion, on remarquera, avec M. Van den Bruwaene[62], que « beaucoup de noms partis de la racine **men-* gravitent autour du Capitole ». Outre Junon Moneta, on connaît en effet la Minerve de la triade capitoline et Mens, installée durant la seconde guerre punique. Or, à mon sens, la proximité topographique de ces divinités n'est pas le fait du seul hasard. Il n'est pas possible ici d'entrer dans les problèmes complexes de la triade capitoline ; on proposera seulement que, si Minerve figure aux côtés de Jupiter sous ce nom tiré des activités intellectuelles, c'est parce que, conformément au mythe grec, elle est née de la tête du dieu. En effet, si l'époque des Tarquins connaissait assez la mythologie grecque (fût-ce indirectement) pour associer en couple

54 J. Gagé, « Les clients de M. Manlius Capitolinus et les formes de leur libération », *RD*, 44, 1966, p. 342-377 = *Enquête sur les structures sociales et religieuses de la Rome primitive*, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus », 152, 1977, p. 546-580.

55 Ainsi du centurion réduit en servitude (Liv., VI, 14), dont l'histoire rappelle (S. P. Oakley, *A Commentary on Livy books VI-X*, Oxford, Clarendon Press, 1997, p. 518) celle d'un autre centurion victime des dettes (Liv., II, 23) analysée par H. Zehnacker, « Rome : une société archaïque au contact de la monnaie (VI^e-IV^e siècle) » dans *Crise et transformation des sociétés archaïques de l'Italie antique au ve siècle av. J.-C.*, Rome, École française de Rome, CEFR, 137, 1990, p. 307-326, à la p. 314.

56 Sur ces réductions pondérales, voir L. Pedroni, « Censo, moneta e rivoluzione della plebe », *MEFRA*, 107, 1995, p. 197-223 (pour les réductions de ces années-là, p. 217).

57 Liv., VI, 18, 16 et 20, 4.

58 P.-M. Martin, *L'Idée de royauté à Rome*, t. I, *De la Rome royale au consensus républicain*, Clermont-Ferrand, Adosa, 1982, p. 353.

59 Selon Plin., *nat.*, XXXIII, 13, 43.

60 Junon Moneta, compagne de Manlius, a comme point commun avec Fortuna, déesse protectrice de Servius Tullius, de donner la souveraineté : celui qui a défendu la mémoire collective et sociale détient le pouvoir, aussi sûrement que celui qui, par l'élection divine, a pu organiser la hiérarchie censitaire.

61 Liv., VII, 28, 9.

62 M. Van den Bruwaene, « L'épithète de *Juno Moneta* », dans *Hommages à M. Niedermann*, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus », 23, 1956, p. 329-332. Les rapprochement proposés par cet article ne nous semblent cependant pas tous convaincants.

conjugal Jupiter et Junon[63], elle pouvait aussi ne pas ignorer le rapport que cette même mythologie établissait entre le dieu souverain et la déesse de l'intelligence, même si les attestations italiques du nom de Minerve suggèrent une médiation[64]. Moneta, pour sa part, n'est pas sans rapport non plus avec Minerve : Festus[65] expliquait que la forme verbale *promeneruat* qu'il relevait dans le *Carmen Saliare*, phonétiquement très proche du nom Minerva, était la forme ancienne de *monet*. Quant à Mens, on sait que son culte fut installé à Rome à la fois pour réparer la *neglegentia*, l'oubli religieux, du consul Flaminius vaincu au lac Trasimène et pour rappeler la sagesse prêtée à Énée[66]. Cette densité de déesses liées aux facultés intellectuelles sur le Capitole n'a, en fin de compte, rien de surprenant : cette montagne, comme son nom l'atteste, est bien celle de la tête humaine qui fut trouvée lors des fondations du temple de Jupiter et qui préfigurait la souveraineté universelle de Rome[67].

La situation escarpée du Capitole était propre à protéger la mémoire religieuse (les textes sacrés qu'étaient les Livres Sibyllins, sinon les archives augurales) et sans doute économico-sociale (les mesures de référence nécessaires à la communauté civique) ; la souveraineté promise aux Romains par la légende de la tête ne dit pas autre chose que l'inexpugnabilité de cette forteresse. Au moment où celle-ci fut menacée par l'assaut des Gaulois, et dans le siècle qui suivit, la religion romaine sut renouveler ce souvenir de l'époque royale. Il nous paraît donc erroné de croire que Junon Moneta ait jamais parlé aux Romains, surtout pour leur annoncer l'avenir. Sa fonction principale était plutôt de conserver la mémoire collective et de veiller sur la souveraineté de Rome : pour cette raison, c'est le sens de son nom qui, par extension, a fait naître ces légendes d'avertissements, de la même manière que l'installation de l'atelier monétaire dans son enceinte sacrée lui a, en toute logique, donné sa compétence particulière sur la monnaie.

63 J. Champeaux, « Mythologie indo-européenne, mythologie grecque dans la religion romaine archaïque », *Latomus*, 61, 2002, p. 553-576.

64 J.-L. Girard, « Les origines du culte de Minerve », *REL*, 48, 1970, p. 469-472.

65 Fest., p. 222, 23 L ; Paul. Fest., p. 109, 27 L : *Minerua dicta, quod bene moneat.* G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, *op. cit.*, p. 310.

66 G. Brizzi, « Il culto di Mens e la seconda guerra punica : la funzione di un' astrazione nelle lotta ad Annibale », dans *L'Afrique, la Gaule et la religion à l'époque romaine. Mélanges M. Le Glay*, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus », 226, 1994, p. 512-522 ; M. Mello, *Mens Bona. Ricerca sull'origine e sullo sviluppo del culto*, Napoli, Libreria Scientifica, 1968 ; R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, De Boccard, BEFAR, 178, 1954, p. 239-240.

67 Le lien entre cette légende étiologique et les divinités de l'intelligence n'a pourtant pas été envisagé par J. Scheid, « Les dieux du Capitole : un exemple des structures théologiques des sanctuaires romains », dans *Théorie et pratique de l'architecture romaine. La norme et l'expérimentation. Études offertes à P. Gros*, Aix-en-Provence, Presses de l'université de Provence, 2005, p. 93-100.

VRBEM CONDERE : DE LA LINGUISTIQUE À L'HISTOIRE ? À PROPOS DE VARRON, *LING.*, V, 143*

Alexandre Grandazzi

Vrbs : du mot qui désigne Rome, plus que toute autre ville, les modernes ont fait une énigme linguistique. Quand ils ne se résignaient pas à constater que son étymologie leur était inconnue[1], ils l'ont attribuée à une langue qu'ils déchiffrent sans vraiment pouvoir la comprendre, l'étrusque[2]. Il est vrai que Varron les engageait lui-même dans cette voie, lui qui, dans un texte ô combien célèbre du *De lingua latina* (V, 143) – et qui aura une grande postérité du côté des antiquaires et des juristes –, qualifie de *ritus Etruscus* le labour circulaire par lequel aurait été délimitée dans l'ancien Latium chaque nouvelle ville, dite *urbs*, lors de sa fondation :

> *Oppida condebant in Latio Etrusco ritu multi, id est iunctis bobus, tauro et uacca interiore, aratro circumagebant sulcum [...] ut fossa et muro essent muniti... Post ea qui fiebat orbis, urbis principium ; qui quod erat post murum, postmoerium dictum, eo usque auspicia urbana finiuntur... Quare et oppida*

---

* Cette recherche, que je suis heureux d'offrir à Jacqueline Champeaux, développe une démonstration annoncée dans deux précédents articles : « Archéologie romaine : un archaïsme peut en cacher un autre », *Ktema*, 31, 2006, p. 89-96 (notamment p. 94) ; « Penser les origines de Rome », *BAGB*, 2007, 2, p. 21-70 (en particulier p. 66).

1 Voir Ernout-Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris, Klincksieck, 4e éd., 1959, *s. v.* : « sans doute emprunté » ; le *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch* de Walde et Hofmann, Heidelberg, Winter, 3e éd., 1954, t. II, *s. v.*, cite plusieurs hypothèses et évoque à ce propos les mots *urbatio* et *uruus* ; au mot *orbis*, il est dit que l'« *indogermanische Herkunft von* urbs *ist unsicher* ». Selon G. De Sanctis, « Solco, muro, pomerio », *MEFRA*, 119, 2, 2007, p. 503-526, « Vrbs *è parola di origine incerta, non indoeuropea* » (n. 98, p. 523).

2 Suggestion implicite chez Ernout-Meillet, *Dictionnaire...*, *op. cit.* ; explicite chez A. Meillet, *Esquisse d'une histoire de la langue latine*, Paris, Hachette, 1928, p. 82 ; voir aussi R. Bloch, *Tite-Live et les premiers siècles de Rome*, Paris, Les Belles Lettres, 1965, p. 52.

quae prius erant circumducta aratro ab orbe et uruo urbes ; ideo coloniae nostrae omnes in litteris antiquis scribuntur urbis, quod item conditae ut Roma[3]...

Or, de cette origine supposée au mot *urbs*, qui, il faut le souligner, n'a jamais reçu de véritable confirmation du côté de l'étrusque, les spécialistes des origines de Rome ont, depuis plus d'un siècle maintenant, tiré de très importantes conclusions. Dans le quasi consensus auquel ils sont arrivés à ce sujet, on peut déceler deux étapes : au cours de la première, qui occupa la fin du XIX[e] et la première moitié du XX[e] siècle, cette étymologie étrusque donnée au mot *urbs* leur parut prouver que Rome n'avait pu commencer à exister comme cité que dans la seconde phase de la royauté romaine, à partir du moment, précisément, où auraient régné sur les sept collines des souverains venus d'outre-Tibre[4]. D'autres étymologies allaient bientôt renforcer une thèse rapidement devenue vulgate : ainsi du caractère étrusque reconnu alors aux noms des trois tribus romuléennes ; ainsi encore du nom même *Roma*,
160 lui aussi identifié comme étrusque[5]. De la sorte, Rome, qu'elle fût désignée par un nom commun (*urbs*), ou par un nom propre (*Roma*), se trouvait doublement étrusque. La conclusion de cette série d'hypothèses, soulignée maintes fois, était le rejet de toute la tradition antique sur la fondation de l'*Vrbs* dans le gouffre de la fable : disparaissaient ainsi de l'horizon de la science le tracé d'un sillon circulaire et la délimitation d'une ligne sacrale, ce *pomerium*, qu'en accord, pensait-on, avec Tite-Live[6], on ne faisait pas apparaître avant Servius Tullius, au VI[e] siècle avant notre ère.

À partir des années 1950, c'est encore le texte de Varron qui allait inspirer l'infléchissement donné à cette vulgate par les travaux de F. Castagnoli[7],

---

3 Texte de l'édition de Jean Collart, Paris, Les Belles Lettres, 1954, p. 94. Outre Rome et Aricia (ou Ardée : leçon douteuse), mentionnées dans une phrase non reprise ici, la logique du texte varronien implique que Lavinium, citée dans le même passage, ait eu aussi la qualité d'*urbs*. On peut remarquer, avec R.A. Palmer, que Varron avait peut-être eu l'occasion d'accomplir lui-même le rite qu'il décrit, puisqu'il avait été l'un des *XXuiri* chargés d'attribuer des terres à Capoue aux vétérans en 59 av. J.-C. : voir *The Archaic Community of the Romans*, Cambridge, Cambridge University Press, 1970, p. 26.

4 Voir par exemple L. Homo, *L'Italie primitive et les débuts de l'impérialisme romain* (1925), Paris, Albin Michel, 2[e] éd., 1953, p. 137 ; A. Alföldi, *Early Rome and the Latins*, Ann Arbor, University of Michigan Press, 1963, p. 195.

5 Voir W. E. Schulze, *Zur Geschichte Lateinischer Eigennamen*, Berlin, Weidmann, 1904, 1964[2], p. 579-581.

6 Puisqu'il ne parle pas de *pomerium* à propos de Romulus (I, 7, 3) : avec le commentaire de T. Cornell, *The Beginnings of Rome*, London/New York, Routledge, 1995, p. 203.

7 De ce savant, voir notamment ses trois articles : « Roma Quadrata », de 1951, ainsi que « Roma arcaica e i recenti scavi di Lavinio », de 1977, et, de 1979, « Topografia romana e tradizione storiografica su Roma arcaica », repris dans *Topografia Antica. Un metodo di studio*, Roma, Istituto Poligrafico e Zecca dello Stato, 1993, t. I, p. 179-187 (notamment p. 182), 203-213 (en particulier p. 205), et t. II, p. 239-245 (en particulier p. 245).

puis par ceux d'A. Magdelain[8], qu'allaient suivre beaucoup d'autres savants, dont, par exemple, D. Briquel, dans une étude intitulée, pourtant, « Le sillon du fondateur »[9]. Renversant la succession posée par Varron entre le rituel de la fondation de Rome et celui adopté pour la création de colonies romaines, les spécialistes identifient désormais dans le prétendu modèle romain la copie d'un rituel coloniaire, ce qui les a conduits à ne pas dater avant le IV^e^ siècle av. J.-C. la formation du thème légendaire du labour primordial autour de la colline du Palatin. Aux yeux de la plupart des chercheurs d'aujourd'hui, il s'agit là d'un motif surajouté à un ensemble plus ancien, centré, quant à lui, sur les thèmes de l'auspication et de la délimitation pomériale[10]. Sans doute, cette dernière théorie est moins imprudente dans sa réélaboration seconde que dans sa première formulation : parce qu'il était malgré tout périlleux de tirer tant de conclusions d'une origine étrusque du mot *urbs*, qui reste hypothétique, la référence à des rites coloniaires bien attestés historiquement paraît maintenant une base plus sûre pour la réflexion. On parlera alors moins d'origine que de médiation étrusque, l'une n'excluant d'ailleurs pas l'autre : mais le nécessaire coefficient d'incertitude est ainsi beaucoup mieux préservé, d'autant que la chronologie adoptée baisse encore de deux siècles. Quoi qu'il en soit, la recherche moderne a désormais totalement dissocié le mot *urbs* et le rite du *sulcus primigenius*, que la tradition antique associait si fortement : le rite est daté tardivement, le mot, rejeté dans l'inconnu ou l'incertain.

8 « Le pomerium archaïque et le *mundus* », article daté de 1976, repris dans *Ius, Imperium, Auctoritas, Études de droit romain*, Rome, École française de Rome, 1993, p. 155 *sq.* À la page 183, il parle du tracé du *pomerium* comme d'« un rite coloniaire transporté artificiellement aux origines de Rome », ajoutant, à propos de Varron : « Si pour l'antiquaire romain le présent permet de comprendre le passé, pour l'historien aujourd'hui, c'est une tentation de penser que l'un a été reconstitué à l'image de l'autre, à l'exemple des fondations de colonies ».

9 Il s'agit de l'un des chapitres (ici le deuxième, p. 19 *sq.*) qu'il a rédigés pour l'*Histoire romaine*, publiée à Paris, Fayard, en 2000, sous la direction de F. Hinard : évoquant la tradition antique sur le *sulcus primigenius*, il y déclare (p. 20) que « celle-ci, en tant que telle, se borne à refléter ce qui a été la pratique rituelle d'une époque plus tardive ».

10 En ce sens, voir une autre étude de D. Briquel, « I riti di fondazione », parue dans M. Bonghi Jovino et C. Chiaramonte Treré (dir.), *Tarquinia : ricerche, scavi e prospettive*, Milano, ET, 1987, p. 171-190 ; du rite du labour, il y est dit que « *è chiaro che costituisce un elemento a parte, e non deve essere molto antico, se si paragona ad altri elementi* » (p. 172) ; et : « *Tutta la descrizione del rituale ha un scopo chiaramente eziologico, la cui origine non si deve cercare molto prima della fissazione della tradizione annalistica* » (p. 173). En 1990, dans « La mort de Rémus ou la cité comme rupture », dans M. Détienne (dir.), *Tracés de fondation*, Louvain/Paris, Peeters, p. 171-179, notre collègue parle du *sulcus primigenius* comme d'un « rite d'origine toscane, rite sans doute adopté relativement tardivement par les Romains » (p. 171). La plus récente expression de cette théorie devenue maintenant *communis opinio* vient d'être donnée par Pierre Gros, « Le concept d'espace à Rome », dans J.-P. Genet (dir.), *Rome et l'État moderne européen*, Rome, École française de Rome, 2007, p. 97-114 (notamment p. 98).

Reste que l'on arrive ainsi au paradoxe de voir un rite considéré comme un ajout tardif au récit traditionnel de la fondation de la cité servir à désigner cette fondation tout entière : dans les textes[11] de la République et de l'Empire, en effet, aussi bien juridiques[12] que littéraires, sur les monuments figurés[13], sur les monnaies[14], le rite du labour primordial résumera et symbolisera à lui seul l'ensemble du processus rituel par lequel est fondée une cité, et notamment la plus illustre d'entre elles, Rome. Autre difficulté : si vraiment le rite du labour a d'abord caractérisé, et avec une chronologie tardive, l'installation des colonies romaines, pour n'être appliqué ensuite que rétroactivement à Rome elle-même, on ne comprend pas très bien pourquoi, dans presque tous les cas, le mot *urbs*, pourtant lié intrinsèquement à ce rite selon la tradition antique, désigne en latin la cité des bords du Tibre, de préférence à toute autre. Ces paradoxes, à vrai dire, n'ont guère gêné la recherche contemporaine qui y a répondu en les ignorant.

Certains chercheurs, toutefois, n'ont pas hésité à défendre une datation haute pour le rite du labour, mais ils sont très peu nombreux : il s'agit de Giovanni Colonna, qui suggère d'en reconnaître une attestation archéologique sur le site étrusque de Pyrgi, près de deux de ses temples archaïques du VI^e^ siècle[15] ; Andrea Carandini, dans le cadre de la réhabilitation systématique de la légende romuléenne entreprise par lui, suite aux fouilles spectaculaires qu'il mène depuis vingt ans au pied du Palatin, propose de reconnaître la trace archéologique du rite du labour dans le parcours de la tranchée suivie par le

11 Les principaux d'entre eux ont été colligés par C. O. Thulin, *Die etruskische Disciplin. III, Die Ritualbücher und zur Geschichte und Organisation der Haruspices*, Göteborg, Zachrissons, 1909, p. 5-8, et par D. Briquel, « I riti di fondazione », art. cit., p. 185-190 (21 textes cités). Voir maintenant A. Carandini (dir.), *La Leggenda di Roma*, Milano, Mondadori, 2006, t. I, p. 184 *sq.*

12 Par exemple ce qu'on appelle la *lex coloniae Genetiuae Iuliae (lex Vrsonensis)*, qu'il faut lire maintenant dans l'éd. du *CIL*, II², 5 (1998), 1022 (p. 289-309) : *intra fines oppidi colon(iae)ue qua aratro circumductum erit* (col. 23, p. 294). Une approche générale est présentée par F. Casavola, « Il concetto di "*Urbs Roma*" : giuristi e imperatori Romani », *Labeo*, 38, 1992, p. 20-29.

13 Plusieurs d'entre eux sont reproduits dans le catalogue de l'exposition, *Romolo, Remo e la fondazione della città*, Milano, Electa, 2000, qui avait été organisée à Rome, en 2000, par A. Carandini et R. Cappelli, et dont la page de titre est illustrée par le laboureur du chariot cérémoniel de Bisenzio, datant du milieu du VIII^e^ siècle av. J.-C. (p. 228-229) ; il s'agit surtout du laboureur d'Arezzo, et du relief trouvé à Aquilée (*municipium* en 181 av. J.-C.) : voir p. 273 et 274 (P. Carafa).

14 Voir dans J. Rykwert, *The idea of a town*, London, Faber and Faber, 1976, p. 66-67, fig. 33 à 37, la reproduction de monnaies républicaines et impériales des cités de Beyrouth, Celsa, Saragosse ; *ibid.*, p. 133, fig. 107, pour la fondation de *Colonia Aeliana* par Commode représenté en Hercule.

15 « La "disciplina" etrusca e la dottrina della città fondata », *StudRom*, 52, 2004, p. 303-311.

mur, datable du VIII[e] siècle av. J.-C. dans son premier état, que son équipe a identifié sur une douzaine de mètres de longueur[16]. Ces deux savants[17] s'accordent pour reconnaître une origine étrusque au rite du labour ; le seul, à ma connaissance, à lui donner à l'époque contemporaine une origine latine, outre une datation romuléenne, est le linguiste Emilio Peruzzi, dans un article paru il y a un quart de siècle[18] : ce savant part de la liaison, établie par les antiquaires romains[19], entre *urbs* et des mots comme *uruum*, qui désigne le mancheron d'une charrue, ou *uruare/urbare*, qui désigne l'action de labourer à l'occasion de la fondation d'une cité, pour défendre la validité du rapport posé par les Romains entre le mot *urbs* et le rite du *sulcus primigenius*. Mais, comme son hypothèse venait s'insérer dans le cadre plus vaste d'une théorie très personnelle visant à attribuer une origine mycénienne à bien des traits de la civilisation du Latium primitif, son article, bien que rédigé en anglais, est resté, un peu injustement d'ailleurs, sans écho.

À cette exception près, tous les spécialistes actuels s'accordent pour reconnaître au rite du labour circulaire une origine étrusque, et pour rompre le lien établi si insistamment par les sources anciennes entre le nom désignant la Ville, pour lequel une étymologie étrusque n'est plus qu'une possibilité, et ce rite qui aurait accompagné sa fondation. Cela d'autant que, pour la plupart d'entre eux, le concept même de fondation ne saurait être qu'une reconstruction idéologique, une étiologie inventée par les Romains pour expliquer l'origine de leur cité[20]. C'est pourquoi le rite du labour n'est pas vraiment pris au sérieux : à quelques rares exceptions, dont Dumézil[21], qui proposa des parallèles védiques, sur le plan non pas lexical mais rituel, les savants ne s'y sont pas attardés. On chercherait en vain, par exemple, une analyse à ce sujet dans les classiques histoires de la religion romaine dues à Wissowa et à Latte, qui ont réservé, dans ce contexte, toute leur attention aux rites d'auspication augurale.

16 Voir la publication des fouilles dans le *Bollettino di Archeologia*, 31-34, 1995 (2000).

17 G. Colonna, « La "disciplina" etrusca... », art. cit. ; A. Carandini, *Remo e Romolo. Dai rioni dei Quiriti alla città dei Romani (775/750-700/675 a. C.)*, Torino, Einaudi, 2006, p. 176.

18 « Romulus'furrow », *PP*, 36, 1981, p. 106-128.

19 Voir *infra*, n. 34.

20 En ce sens, voir par exemple G. Forsythe, *A Critical History of the Early Rome*, Berkeley, California University Press, 2005, p. 92.

21 Quelques indications déjà dans Thulin, *Die etruskische Disciplin*, *op. cit.*, p. 9 ; pour Dumézil, il s'agit de : *Jupiter, Mars, Quirinus*, Paris, Gallimard, 1941, p. 60 ; *Rituels indo-européens à Rome*, Paris, Klincksieck, 1954, p. 27-33 ; *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (51-75)*, Paris, Gallimard, 1985, p. 38-46 (en particulier p. 45-46). Voir maintenant Roger D. Woodard, *Indo-european sacred space*, Urbana, University of Illinois Press, 2006.

Il faut se méfier des situations de consensus scientifique : alors même que latinistes et étruscologues se sont accordés pour suspendre leur jugement sur l'origine du mot *urbs*, ce qui ne les empêche d'ailleurs pas, on l'a vu, de continuer à considérer le rite du labour comme étrusque, la linguistique comparée vient d'apporter au mot un nouvel éclairage, qui, j'en suis persuadé, modifie décisivement les perspectives qui s'offrent à la recherche. Bien entendu, cela faisait longtemps que les linguistes avaient réfléchi sur *urbs*, mais le nombre et la diversité des hypothèses avancées jusqu'ici n'avaient fait que démontrer par l'absurde le caractère apparemment insoluble du problème, conduisant à cette *epochè* scientifique évoquée à l'instant. On peut faire remonter à 1988, je crois, le premier changement dans cette situation : cette année-là, Angela Della Volpe, une linguiste italienne, plaida pour la possibilité d'une origine indo-européenne du mot *urbs*, en proposant une restitution hypothétique d'une racine indo-européenne, qui aurait désigné toute espèce de bois flexible, et qui se retrouverait dans un terme latin comme *uerber*[22] ; par extension, le mot *urbs* aurait d'abord désigné toute place-forte enclose avec des palissades de bois. Il fallut attendre treize années pour qu'une nouvelle enquête d'ampleur sur *urbs* paraisse, due à C. Michiel Driessen, et publiée elle aussi dans le *Journal of indo-european studies*[23].

Reprenant la piste indo-européenne, C. M. Driessen l'explore systématiquement, consacrant toute la seconde (et non, curieusement, la première) partie de son article à une recension de toutes les étymologies proposées jusque-là pour *urbs*. Tout latiniste notera avec satisfaction que la première partie de son travail prend appui sur Varron, ce qui est flatteur pour l'antiquaire, mais peut-être périlleux scientifiquement. C'est que C. M. Driessen prend très au sérieux le sentiment, dirons-nous, instinctif de la langue latine qu'avait Varron et, en cela, on peut ne pas lui donner tort : dans ce cadre, la liaison intrinsèque, soulignée par le Réatin, entre *urbs* et *orbis*, l'insistance de ce dernier sur le *pomerium*, longuement décrit dans le célèbre passage du *De lingua latina*, sont pour lui des faits à ne pas négliger. Partant du *pomerium*, précisément, il arrive ainsi, dans un premier temps, à une définition théorique de l'*urbs* comme une « *enclosed area for collecting auspices* » : une définition qui, à vrai dire, ne nous surprendra pas, tant elle est en conformité avec la doctrine varronienne. Ce n'est qu'après cet essai de définition que C. M. Driessen passe à l'aspect proprement linguistique de sa recherche, ce qui le conduit, en fonction d'arguments techniques qui n'entrent pas dans mes

22 « Hillfort nomenclature in Indo-European : the case of the latin *urbs* », *JIES*, 16, 1988, p. 195-208.

23 « On the Etymology of Lat. *urbs* », *JIES*, 29, 2001, p. 41-68 (notamment p. 49, que je cite).

compétences, à refuser toutes les hypothèses antérieures. Passant sur le détail de ses démonstrations, auquel je renvoie le lecteur, je me contenterai de noter qu'il accepte, en les justifiant linguistiquement, les rapprochements entre le latin *urbs* et l'ombrien *uerfale*, de même qu'avec les mots *uruum* et *uruare/ urbare*. Tout cela l'amène à restituer *ex hypothesi* une racine indo-européenne commune à ces différents mots, dont notre *urbs*. Sur les bases ainsi posées, C. M. Driessen entreprend ensuite de rechercher si, dans la documentation qui s'offre à la linguistique indo-européenne, un mot pourrait correspondre au portrait-robot préalablement tracé. Or c'est le hittite[24] qui lui a paru fournir l'indice tant recherché, avec le mot *warpa* (présent aussi dans une locution, *warpa dai*), auquel peuvent être rattachées des formes apparentées, en tokharien (A et B) comme en louvite cunéiforme. Avec une grande loyauté, C. M. Driessen précise que cette étymologie avait été proposée une première fois en 1938, mais sans être justifiée selon les règles de la linguistique, ce qu'il fait, lui, aboutissant à donner au mot *urbs* dans son état indo-européen le sens d'« *enclosed area for auspices* » ; le passage, ensuite, au sens d'espace habité et de ville, pour laquelle, on le sait, l'indo-européen n'avait pas de mot spécifique[25], peut ensuite être admis sans difficulté.

C'est à un article de Jean-Pierre Brachet que je dois de connaître ces travaux, auxquels notre collègue a lui-même apporté une contribution décisive[26]. Reprenant en effet l'expression attestée deux fois en hittite, *warpa dai*, que Driessen n'avait commentée que pour son premier élément, J.-P. Brachet la rapproche du latin *urbem condere*. Le sens premier du syntagme latin serait ainsi « tracer un cercle, délimiter un périmètre ». *Condere* serait la forme préverbée d'un verbe-support, le latin n'ayant pas de forme simple correspondant à la racine indo-européenne. Le rapport entre *urbs* et *urbare* est reconnu comme valide, le verbe désignant, dans des textes juridiques ou antiquaires, l'acte de délimiter le territoire d'une cité au moyen du labour

24 Textes dans les *Keilschrifturkunden aus Boghazkoï* (=*KUB*), Berlin, Akademie-Verlag, 1921-1997, XIV, 15, III, 38, et *ibid.*, XXXV, 133, II, 33-34 (louvite cunéiforme), ainsi que dans les *Keilschrifttexte aus Boghazkoï* (=*Kbo*), Leipzig/Berlin, Gebr. Mann, 1916 *sq.*, V, 8, III, 15-16. Les textes 1 et 3, extraits des annales du roi Moursili II datent environ des années 1321/1317 à 1295/1293 av. J.-C. Pour une présentation générale du site de Bogazköy, voir K. Bittel, *Les Hittites*, Paris, Gallimard, 1976, p. 5 *sq.*, avec de nombreuses illustrations.

25 Il n'y a donc pas d'entrée *urbs* dans l'*Encyclopedia of Indo-European Culture*, publiée à Londres et Chicago, Fitzroy Dearborn, en 1997, à une date antérieure à la découverte que nous commentons ici, par J. P. Mallory et D. Q. Adams ; par contre, il y a une entrée *uruum* (p. 215), qui est rapproché du grec ὄρος et du mycénien *wo-wo, ce que proposait déjà E. Peruzzi, « Romulus'furrow », art. cit.

26 « Les fondements indo-européens de lat. *urbem condere* », *Latomus*, 63, 2004, p. 825-840. Je tiens à remercier Jean-Pierre Brachet de l'aide qu'il m'a apportée pour les aspects linguistiques de ce travail.

rituel[27]. *Vrbs* n'a donc pas d'abord voulu dire « la cité » et encore moins une cité particulière, fût-elle Rome : il s'agit originellement d'un substantif indiquant un périmètre, et sans doute, pour que le mot se soit ainsi conservé, un périmètre tracé dans certaines conditions religieuses fixées rituellement.

Ces travaux ont placé le mot *urbs* à l'ordre du jour de la linguistique comparée, et d'autres chercheurs ont rejoint le débat en cours : ainsi J.T. Katz, toujours dans le *Journal of indo-european studies*[28], a-t-il récemment contesté certains points importants de la démonstration de Driessen, qui contredisait des propositions précédemment avancées par lui. Soulignons, cependant, que, sur la question qui nous intéresse ici, ce savant valide très loyalement et très clairement l'hypothèse de son collègue, parlant du mot « urbs, *for which Driessen has indeed provided what is probably the best etymological proposal in the literature* ». Un peu auparavant, la « Chronique d'étymologie latine » de la *Revue de philologie*[29] avait, par le biais d'une notice due à Daniel Petit, approuvé l'analyse proposée par J.-P. Brachet.

Loin de moi l'idée d'intervenir dans cette discussion, que sans doute d'autres études à paraître feront encore évoluer : l'interdisciplinarité, si vantée, mais si peu pratiquée, ne consiste pas à se substituer aux spécialistes des différentes disciplines, mais à prendre acte, pour le domaine où l'on travaille soi-même, des éventuels acquis validés par l'accord des chercheurs œuvrant dans un autre domaine. Je ne prétends pas faire ici autre chose. Reste que, malgré l'accord de nos collègues linguistes sur le rapport *warpa-urbs*, on se trouve en présence de deux théories différentes pour le sens premier qu'aurait eu le mot latin. Pour C. M. Driessen, il s'agirait d'une aire d'observation auspiciale ; pour J.-P. Brachet, d'un périmètre, d'un cercle rituellement fixé. En d'autres termes, selon la première de ces hypothèses, le rite fondateur, dont le mot *urbs* garderait souvenance, ne serait pas le labour primordial, sur lequel les auteurs antiques insistent si fortement, mais l'auspication, la consultation augurale, dont ils parlent beaucoup, certes, mais sans la relier explicitement au mot *urbs*.

Si ce débat n'était que linguistique, je me garderais évidemment d'y prendre part. Mais, à bien y regarder, le premier de ces savants n'appuie toute cette partie de sa démonstration, dont il souligne lui-même le caractère hypothétique, que sur des considérations générales tirées de Varron et de ce qu'il estime être les réalités religieuses romaines à la base du texte de l'antiquaire. C'est bien parce qu'il considère comme démontré que, dans le droit sacré romain,

---

27 Références *ibid.*, p. 833.

28 « The "'Vrbi et Orbi'-Rule" revisited », *JIES*, 34, 2006, p. 319-362 (ici p. 347).

29 *RPh*, 78, 2004, p. 337.

toute ville était un *templum*, qu'il en arrive à définir l'*urbs* indo-européenne sous la forme d'une « *enclosed area for the auspices* ». Autrement dit, les bases de sa démonstration sont ici, non pas linguistiques, mais historiographiques. Or, comme chacun devrait le savoir depuis les travaux de Pietro Catalano[30] et d'André Magdelain[31], confirmés de ce point de vue par ceux de Jzerzy Linderski[32], dont les noms n'apparaissent pas dans le travail de C. M. Driessen, il s'agit là d'une théorie moderne qui ne correspond pas aux conceptions des Anciens en la matière : on peut, à mon avis, identifier la source de ce courant historiographique dans *La Cité antique* de Fustel de Coulanges et dans la vision pan-religieuse qui y était défendue[33]. Une ville romaine est certes un espace préalablement délimité et inauguré, mais elle n'est pas pour autant un *templum*, c'est-à-dire un espace consacré spécifiquement à une ou plusieurs divinités, dont il serait la propriété : auquel cas, il deviendrait, selon les conceptions antiques, tout bonnement impossible pour une communauté de mortels de vivre dans un tel lieu ! Dans ces conditions, il convient de s'en tenir à la notion de base, sur laquelle les linguistes sont d'accord à propos du mot *urbs*, considéré d'un point de vue indo-européen : celle de cercle délimité, de périmètre, ce qui correspond à la définition proposée par J.-P. Brachet. Le rite qui est en question, à propos du mot *urbs* et de l'expression *urbem condere*, est donc bien, comme le voulaient Varron et toute l'érudition latine avec lui, le labour primordial, *sulcus primigenius*, ce qui valide le rapprochement *urbs/urbare* auquel les Romains étaient déjà sensibles[34].

Mais si le *warpa/urbs* à l'état indo-européen est le cercle, la limite, il n'est pas, dira-t-on, le sillon, et cette apparente discordance pourrait faire douter de la liaison établie par Varron et d'autres entre l'*urbs* et le *sulcus primigenius*. L'objection ne me paraît pas dirimante : un article ancien de Jacques Vendryes a jadis démontré que, dans l'univers indo-européen, le sillon est la limite

30 Voir notamment ses « Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano », dans *ANRW*, Berlin/New York, W. de Gruyter, II, 16, 1, (1978), p. 440-553 (notamment p. 475), où il fait la synthèse de ses travaux antérieurs.

31 Par exemple « Le pomerium archaïque et le mundus », art. cit., p. 167.

32 « The Augural Law », dans *ANRW*, II, 16, 3, (1986), p. 2146-2312 (en particulier p. 2288, n. 568), où il est rappelé que la démonstration avait été faite dès la fin du XIX[e] siècle par Valeton.

33 Voir par exemple le chap. 4 du livre III : « Toute ville était un sanctuaire ; toute ville pouvait être appelée sainte ».

34 *Dig.*, L, 16, 239, 6 : *urbs ab urbo appellata est : urbare est aratro definire ; et Varus ait urbum appellari curuaturam aratri, quod in urbe condenda adhiberi solet.* Dans le Varus dont il est question ici on reconnaît ou l'antiquaire Alfenus Varus (ainsi G. De Sanctis, p. 522 de l'art. cit. *supra*, n. 1) ou Varron lui-même.

par excellence[35]. La recherche moderne, depuis presque un siècle, se serait épargné bien des conclusions hasardeuses sur le caractère prétendument récent et surajouté de ce rite du labour primordial, si elle avait tenu compte de ce travail fondamental, il est vrai paru dans un recueil de *Mélanges* dont ni le dédicataire, ni la plupart des contributeurs, n'étaient spécialistes de l'Antiquité.

Ainsi, le mot même qui désignera Rome renvoie-t-il à un rituel qui n'a pu être célébré qu'à l'occasion préalable de la délimitation religieuse d'un espace auquel, à un certain moment, on a voulu, ce faisant, conférer un statut particulier : bref, à quelque chose qu'il faut bien, en dépit de tout, appeler la fondation de Rome. L'étymologie et la signification premières du mot *urbs* étant, au stade le plus récent de la science, rattachées à l'indo-européen, on devine déjà que tous ceux qu'effraie cette conclusion pourtant nécessaire auront à cœur d'atténuer la portée de la découverte linguistique qui y conduit. Sans doute avanceront-ils qu'il ne s'agit que d'un thème à valeur très générale, quasi-folklorique, sans qu'on puisse en inférer quoi que ce soit quant aux lieux et aux circonstances où ce vieux rite aurait été accompli ; sans qu'on puisse établir, en somme, que le site de Rome ait pu être un jour délimité par un labour circulaire à valeur sacrale : il ne serait de la sorte pas possible de passer de la linguistique à l'histoire, et il est vrai qu'il s'agit d'un passage toujours périlleux. Il va sans dire que l'interprétation défendue ici dépend d'une hypothèse linguistique qui, en tant que telle, est susceptible dans l'avenir d'être modifiée, voire récusée, même si, jusqu'ici, l'évolution s'est faite, au contraire, on l'a vu, dans le sens d'un progressif consensus.

Certaines au moins de ces probables objections se heurteront, je crois, aux constatations suivantes, dont il n'est pas besoin de souligner l'importance. D'abord, il semble avéré, pour le moment du moins, que le latin est la seule, des langues indo-européennes connues, qui ait donné le sens de « cité » à un mot relevant d'une racine qui renvoyait à l'idée de cercle, de périmètre. D'autre part, il est bien connu que, en latin, le mot *urbs* désigne de manière prédominante une ville bien précise, qui est Rome : à tel point, même, qu'il est souvent défini comme « un quasi nom propre ». Ce que le mot ne permet pas de déterminer, sur le plan linguistique, c'est la partie du site de Rome qui a pu être concernée par le rite du labour ; mais, une fois posés ces préalables, on accordera que la découverte, au pied du Palatin, par l'équipe d'Andrea Carandini, de vestiges d'une fortification datable du milieu du VIII[e] siècle

35 « Le sillon et la frontière », dans *Mélanges publiés en l'honneur de M. Paul Boyer*, Paris, Champion, 1925, p. 13-17. Je dois à mon collègue J.-P. Brachet la connaissance de cet article.

av. J.-C., fournit au moins un indice[36] ! Ce qui ne veut nullement dire que l'archéologie soit ici utilisée comme une preuve se suffisant à elle-même.

Singularité du sens urbain donné par le latin à une racine indo-européenne ; valeur presque exclusivement romaine du latin *urbs* : de ces deux faits découlent deux impossibilités. On ne peut pas définir le passage du mot *urbs*, de son sens indo-européen de « cercle » à son sens romain de « ville », comme un phénomène universel, échappant, pour ainsi dire, à l'espace et au temps. On ne pourra pas, non plus, en faire un apport externe, qui n'aurait été appliqué à Rome que dans un second temps : comme, du reste, aurait dû le suggérer, depuis longtemps, le simple bon sens, à défaut de la linguistique comparée, ce n'est pas le rite coloniaire qui aurait été transféré secondement et rétroactivement pour expliquer la naissance de Rome, c'est bien le rituel fondamental du labour circulaire, mis en œuvre pour la fondation de l'établissement du Palatin, qui a été appliqué ensuite à des colonies qui ne sont à cet égard, selon une expression d'Aulu-Gelle, que des *effigies simulacraque*[37]. La copie ne peut avoir été l'original, et il faut remettre à l'endroit le raisonnement de Varron ! Les deux datations proposées jusqu'ici pour cette tradition du *sulcus primigenius*, le IV^e^ ou le VI^e^ siècle av. J.-C., se révèlent donc trop basses toutes les deux.

Mais, puisqu'il apparaît maintenant que ce rite du labour primordial remonte au passé indo-européen, pourquoi certaines des sources antiques lui donnent-elles une origine étrusque ? Il y a plusieurs réponses possibles : beaucoup dépend, en fait, du degré d'originalité que l'on est prêt à reconnaître à Varron. Il n'est pas sûr, après tout, que l'expression *ritus Etruscus* qu'on trouve dans le *De Lingua Latina* lui soit antérieure ; peut-être s'agit-il d'un jugement personnel du Réatin ? Pour le reste, la plupart des sources antiques sur le sujet dépendent du grand antiquaire. On doit remarquer aussi que certains auteurs – et il ne faut pas négliger ce fait – n'ont pas attribué une telle origine au rite, de telle sorte qu'il me paraît abusif de les annexer, comme on le fait parfois, à la thèse étrusque, en soutenant qu'elle est chez eux sous-entendue. En effet, si l'idée d'une origine étrusque apparaît chez Varron, Plutarque et Jean le Lydien, elle ne paraît pas avoir été mentionnée par des auteurs comme Caton, Tite-Live et Denys d'Halicarnasse. Pour expliquer cette origine étrusque attribuée par une partie de la tradition antique au rite du *sulcus primigenius*, on pourrait penser à une solution proposée autrefois, pour d'autres éléments, par G. Dumézil : l'auteur de *La Religion romaine archaïque* supposait qu'à la

36 Voir *supra*, n. 16.

37 Gell., XVI, 9 : *populi Romani cuius istae coloniae quasi effigies paruae simulacraque esse quaedam uidentur.*

fin du Ier siècle av. J.-C., les Romains qualifiaient facilement d'étrusque tout ce qui leur semblait particulièrement ancien[38]. On serait alors dans le cas de figure, cher à la recherche contemporaine, d'une construction artificielle de l'origine, d'une « invention de la tradition ».

Une autre solution me paraît plus probable, et plus raisonnable, même si elle correspond moins aux modes historiographiques actuelles : s'ils n'étaient pas des Indo-Européens, les Étrusques ont pu emprunter des rituels à leurs voisins italiques. L'appellation d'« étrusque » donnée par au moins une part des sources anciennes au rite du labour primordial témoignerait alors, non pas d'une origine, mais d'une médiation étrusque, tout à fait concevable pour une civilisation qui eut très tôt des formes de vie urbaine élaborées, qui codifia avec beaucoup de soin tout ce qui touchait à la fondation des cités[39], et qui a peut-être même connu des rites de délimitation sacrale analogues à celui du *pomerium* romain[40]. Il est frappant de constater d'ailleurs que, pour appuyer sa thèse d'une origine indo-européenne du rite du *sulcus*, Dumézil avait recouru à des rituels védiques de délimitation de temples : or ce sont des temples que délimitent les sillons « pomériaux » identifiés par G. Colonna à Pyrgi[41].

Autre problème : si cette nouvelle étymologie donnée au mot *urbs* revalorise, de façon surprenante, la part des rituels de fondation qui était jusqu'ici considérée comme allogène ou récente, il est clair qu'elle ne permet, en elle-même, aucune conclusion sur ce que les sources disent des autres rites, notamment l'auspication et le creusement d'une fosse appelée *mundus*. Avons-nous affaire, sinon dès le stade indo-européen, du moins dès les origines de Rome, à un ensemble articulé de procédures sacrales constituant ce que j'appellerais un syntagme rituel, ou doit-on conclure que seul le labour circulaire peut être validé, le reste n'étant qu'adjonctions postérieures et peut-être extérieures – et pourquoi pas étrusques ? En tout cas, il ne saurait plus être question, comme on l'a parfois proposé[42], de rompre l'unité de la locution *urbem condere*, en supposant par exemple que le premier terme aurait

38 *La Religion romaine archaïque* (1966), Paris, Payot, 2e éd., 1974, p. 646-652.

39 Qu'il nous suffise ici de renvoyer au fameux lemme, si souvent commenté, de Festus, p. 358, 21 L. : *rituales... libri*.

40 Il semblerait que des restes de murailles datant du début du VIIIe siècle av. J.-C. viennent d'être identifiés à Véies et à Vulci, et peut-être à Tarquinia : voir G. Bartoloni, « L'inizio di processo di formazione urbana in Etruria. Analogie e differenze venute in luce nei recenti scavi », dans M. Bonghi Jovino (dir.), *Tarquinia e le civiltà del Mediterraneo*, Milano, Cisalpino, 2006, p. 49-82 (notamment p. 52).

41 « La "disciplina" etrusca ... », art. cit.

42 A. Carandini, « Le mura del Palatino nuova fonte sulla Roma di età regia », *Bollettino di Archeologia*, 16-18, 1992, p. 1-18 (en particulier p. 14).

renvoyé au marquage de la délimitation du mur et du *pomerium*, tandis que le second élément aurait désigné l'opération de creusement de la fosse du *mundus*. On comprend désormais, au contraire, pourquoi la scène du labour suffisait, dans les textes comme dans les représentations figurées, à désigner métonymiquement l'ensemble des rites de fondation.

L'érudition du XIX^e^ siècle avait dépensé beaucoup d'énergie pour savoir si le sillon et le *pomerium* étaient de forme ronde ou carrée. La nouvelle étymologie indo-européenne du mot *urbs* oriente vers une solution, dans la mesure où elle suggère l'idée d'un cercle, d'un périmètre. Que faire alors des traditions sur la *Roma quadrata*[43] ? Le plus simple, à mon avis, sera, non pas de rejeter a priori ces traditions, mais d'admettre qu'un carré, et le Palatin a, grosso modo, cette forme, peut très bien tenir dans un cercle ou une ellipse... La fixation préalable de quatre points de repère, suite à une auspication, aurait ainsi précédé le labour circulaire, étape préalable au mur et au *pomerium*.

Quoi qu'il en soit, quelques conclusions peuvent, me semble-t-il, être tirées des observations présentées ci-dessus. Par cette étymologie, le thème du sillon primordial n'est plus seulement raconté par une légende, sujette en tant que telle à tous les soupçons, il se trouve logé, caché au cœur même du mot qui définit Rome en tant que ville. C'est donc à un jugement d'ensemble sur la tradition antique de la fondation de Rome que conduit une découverte comme celle-ci. L'un après l'autre, les obstacles épistémologiques qui s'opposaient à une historicisation au moins partielle de la mythe-histoire romaine des origines de la cité s'effritent quand ils ne s'effacent pas : aux arguments avancés jusqu'ici sur les impossibilités qu'auraient représentées le nom d'une *porta Romana/Romanula*[44], la date tardive des attestations sur la *Roma quadrata*, l'absence de tout vestige de muraille remontant au VIII^e^ siècle av. J.-C., on peut aujourd'hui répondre point par point. À bien y regarder, même, la difficulté que posait à la science cette tradition du *sulcus primigenius* s'inverse : hier considérée comme trop récente pour être vraie, elle apparaîtrait aujourd'hui, une fois prouvé son caractère indo-européen, comme presque trop ancienne pour avoir pu accompagner un événement aussi « tardif » que la fondation de Rome ! « On ne peut pas raisonnablement supposer que de tels rites aient été imaginés pour la première fois par Rome », écrivait déjà

43 Sur lesquelles on me permettra de renvoyer à mon étude, « La Roma Quadrata : mythe ou réalité ? », *MEFRA*, 105, 1993, p. 493-545.

44 Ce point est traité dans mon article, « Lieu d'où l'on vient ? Lieu où l'on va ? De la *porta Romanula* en particulier et des portes de Rome en général », dans M. Humbert et Y. Thomas (dir.), *Mélanges à la mémoire d'André Magdelain*, Paris, Panthéon-Assas, 1998, p. 175-195.

Fustel de Coulanges[45], et, un demi-siècle plus tard, Vendryes concluait de son enquête sur le caractère indo-européen du rite du *sulcus* que « le procédé lui-même est beaucoup plus ancien que la fondation de Rome »[46]. De fait, certaines cités du Latium, telle Antemnae, passaient pour plus anciennes que Rome[47], et Varron présente bien le labour circulaire comme un rite qui était employé dans l'ensemble du Latium. Pourtant le mot *urbs* a été presque réservé par le latin à la désignation de la seule ville de Rome. Plus qu'au hasard, c'est sans doute à l'histoire de la suprématie conquise par Rome en Latium qu'il faut attribuer cet exclusivisme lexical. Rome aura voulu se réserver l'effficience sacrale et le prestige que conférait à une communauté latine le fait d'avoir été fondée selon le rite ancestral. Ce qui caractérise le mot *urbs*, en effet, ce n'est pas seulement son origine indo-européenne, c'est le changement sémantique par lequel le latin fixe, comme fossilisée, la trace d'un acte rituel dont il a attribué l'origine au site romain.

Comment expliquer, enfin, que la mémoire d'un tel rite ait pu être conservée sur une si longue durée, depuis le passé indo-européen jusqu'aux temps de l'orientalisant italique ? C'est, bien sûr, la religion – cette religion romaine si bien étudiée par Jacqueline Champeaux – qui a permis la survie du mot et du rite, transmis par les collèges de prêtres auxquels était confiée la Mémoire sacrée de la Ville. La conservation du syntagme indo-européen *urbem condere* est donc due à son usage religieux. L'acte de tracer le sillon circulaire est contenu, évident et caché, dans le mot *urbs*, par lequel est désignée, dans le langage de la religion et du droit, la ville par excellence, Rome. Ce rôle mémoriel de la religion avait été fortement souligné par Vendryes dans un article pionnier[48], auquel Dumézil sut donner les développements que l'on sait[49]. La présence indo-européenne, au centre même de l'identité romaine, est donc un fait incontestable : mais, alors que pour l'auteur de *La Religion romaine archaïque*, cette mémoire indo-européenne, religieuse et mythique, venait déformer, recouvrir et, finalement, effacer l'histoire réelle, voici que, par le biais du mot qui, à lui seul, définit Rome, le rite et le moment de la fondation prennent place dans l'espace et dans le temps, ces deux dimensions de l'histoire.

Dans son *Droit public romain*, Mommsen, évoquant le couple lexical *urbs-ager*, affirmait que « la corrélation des deux mots avec l'acte de la fondation de

45 Dans *La Cité antique*, livre III, chap. 4, « La ville ».

46 « Le sillon et la frontière », art. cit., p. 17.

47 Cato, *orig.*, I, fg. 21 (P. et Ch.) : *Antemna ueterior est quam Roma.*

48 « Les correspondances de vocabulaire entre l'indo-iranien et l'italo-celtique », *Mémoires de la Société linguistique de Paris*, Paris, 1918, 20, 6, p. 265-285 (en particulier p. 284).

49 Notamment dans *La Religion romaine archaïque*, *op. cit.*, p. 95-97.

la ville, qu'affirment les grammairiens romains (Varron, *De l. L.* 5, 141 *sq.*), est rendue certaine par l'usage. Pour *urbs*, elle n'a pas besoin de preuve », ajoutait-il avec cette nuance d'agacement souverain qui transparaît si souvent dans sa prose impérieuse[50].

S'il se confirmait que, grâce à la linguistique comparée, cette preuve existe désormais, qui pourrait croire alors qu'elle doive, pour le débat sur les origines de Rome, rester sans conséquence ?

50 *Le Droit public romain*, trad. P.-F. Girard, Paris, Thorin, 1889, rééd. De Boccard, 1985, t. VI, 2, p. 437 = *Römisches Staatsrecht*, Leipzig, Hirzel, 1887, t. III, 1, p. 790, n. 1 : « *Die Anknüpfung beider Wörter an den Act der Stadtanlage, wie sie die römischen Grammatiker aufstellen (Varro* de l. L. *5, 141 fg.), wird durch den Gebrauch gesichert. Für urbs bedarf dies keines Belegs* ».

RHÉTORIQUE ET RELIGION DANS LE *LOGISTORICUS* « *MARIUS, DE FORTUNA* » DE VARRON

Yves Lehmann

Pour les penseurs et les moralistes de l'Antiquité classique, la destinée de Marius illustrait à merveille les revirements de la Fortune. De fait, ils ne manquaient pas d'opposer la victoire de l'*imperator* romain à Aquae Sextiae sur les Teutons (102 av. J.-C.) et à Vercellae (Verceil) sur les Cimbres en 101 aux épreuves que le même personnage affronta quand, proclamé par Sylla ennemi public (88 av. J.-C.), il quitta Rome en hâte avec une petite escorte et, précisément, à deux moments de son évasion qu'un Plutarque narre par le menu. Dans le premier épisode, Marius, empêché par un ouragan de continuer son voyage en bateau, a débarqué aux environs de Circéi : là, écrit le Chéronéen, « au comble de la détresse, constatant surtout le désespoir de ses compagnons affaiblis par le jeûne, il s'écarta du chemin et se jeta dans un bois épais où il passa une triste nuit »[1]. L'autre incident a lieu un peu plus tard. Trahi par les marins qui l'avaient recueilli à leur bord, le fugitif rencontre, non loin de Minturnes, un vieillard dont il implore le secours ; le bonhomme consent à le cacher : « il le mena dans le marais, lui dit de se tapir dans un creux près du fleuve et jeta sur lui beaucoup de roseaux et de broussailles légères qui pouvaient l'envelopper sans lui faire de mal »[2].

1 *Cf. Vie de Marius*, 36, 6 (trad. R. Flacelière et E. Chambry, dans Plutarque, *Vies*, t. VI, *Pyrrhos-Marius – Lysandre-Sylla*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1970). La carrière du « premier des grands aventuriers politiques de Rome » (selon l'expression de R. Schilling, *La Religion romaine de Vénus, depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, 2e éd., Paris, De Boccard, 1982, p. 268) illustre donc fort bien une thématique chère à Plutarque comme à tant d'écrivains grecs, prosateurs et poètes : l'instabilité de la condition humaine et le caractère imprévisible des événements de chaque vie.

2 *Cf. ibid.*, 37, 12 (trad. cit.). Il est évident que de tels détails ne peuvent provenir que d'un récit circonstancié fait par Marius lui-même et transmis par l'un de ceux à qui il avait narré ses mésaventures. Sur les dramatiques pérégrinations de Marius après sa fuite de Rome (et qui occupent les chapitres 35-41), *cf. ibid.*, p. 80 (Notice de la *Vie de Marius*).

Rien d'étonnant dès lors si l'exemplarité du sort de Marius – éponyme d'un logistoricus varronien « sur la Fortune » – constitue un topos philosophique à Rome depuis Posidonius qui en jeta les fondements. Du reste, on admet volontiers qu'un bon tiers de la *Vie de Marius* de Plutarque provient de l'Apaméen. Il y a lieu de penser en effet que les textes relatifs au général romain, mort en 86 av. J.-C., s'intégraient dans une *Histoire des guerres mithridatiques* qui embrassait la période 88-64 et où le philosophe stoïcien, en dépit d'une amitié avérée pour Pompée, excluait tout psychologisme naïvement favorable au culte des grands hommes[3]. Parti pris rationaliste qui conduisit très certainement Posidonius à voir dans le personnage historique de Marius un symbole des vicissitudes de l'existence, de la mutabilité des choses humaines – tant il est vrai que son ascension fulgurante se double d'une chute vertigineuse.

Davantage : tout suggère que ce lieu commun de la science politique et morale des Romains était devenu, dans les écoles de rhétorique de la fin de la République et du début de l'Empire, un thème obligé de déclamation – c'est-à-dire de discours fictif destiné à l'entraînement des futurs orateurs et portant sur un sujet mythologique ou, en l'occurrence, historique[4]. Significative à cet égard est la mention de l'*exemplum Marianum* tant chez Valère Maxime, au chapitre 9 intitulé *De mutatione morum aut fortunae* (= « Les changements dans les comportements ou les situations ») du livre VI de ses *Faits et dits mémorables*, que dans les *Controverses* (*passim*) de Sénèque le Rhéteur. Car, pour l'auteur des *Facta et dicta*, il s'agissait de montrer comment des hommes illustres (hauts magistrats civils ou religieux, chefs de guerre) devaient à leurs dispositions morales et à *fortuna* les bouleversements profonds qui ont marqué leur vie. C'est pourquoi la description de la *mutatio* transforme systématiquement l'exemple référentiel en une sorte de biographie. Le traitement du cas de C. Marius n'échappe pas à cette règle générale. Tant il est vrai que la fonction des *Romana exempla* – cités par Valère Maxime à l'appui de sa thèse de l'inconstance des mœurs et des positions sociales – vise à souligner l'importance du « hasard » comme moteur du changement[5].

3 Sur l'existence même et l'orientation de cet ouvrage – partie constitutive d'une Histoire universelle dont le penseur d'Apamée s'efforçait de détailler chaque période significative à ses yeux, *cf.* Marie Laffranque, *Poseidonios d'Apamée. Essai de mise au point*, Paris, PUF, 1964, respectivement p. 117 et 124.

4 Sur la définition de cet exercice oratoire, sa vogue et son idéologie dans l'*Vrbs* tardo-républicaine, *cf.* L. Pernot, *La Rhétorique dans l'Antiquité*, Paris, Le Livre de Poche, coll. « Références. Antiquité », 2000, p. 200-207.

5 À propos de ce tableau bien sombre de la condition humaine en proie à l'*iniquitas fortunae* (*cf.* VI, 9, *ext.* 7), on consultera Valère Maxime, *Faits et dits mémorables*, t. I, Livres I à III, texte établi et traduit par Robert Combès, Paris, Les Belles Lettres, CUF., 1995, p. 34 (Introduction, II. « Le projet et sa réalisation, La mise en place des *exempla* »).

De fait, toute la carrière politique de l'homme d'État romain repose sur une alternance purement contingente de succès et de revers – échecs des premières candidatures / accomplissement du *cursus honorum* jusqu'au consulat (exercé six fois de suite) ; victoires militaires sur les Numides et sur les Germains / « exil » décrété par le sénat à l'instigation de Sylla ; septième consulat obtenu en 87 /épreuve inédite de la « proscription »[6].

Mais le recours au topique sur les causes de la grandeur et de la décadence de Marius trouve son véritable point d'application dans les *Controuersiae* de Sénèque le Père. On sait en effet que ce type de discours ressortit à un procès fictif plaidé sur la base d'un texte de loi fictif et obéit à une morphologie très stricte : d'abord, jetés en désordre, les arguments de l'accusation ou de la défense ; ensuite les plans les plus simples où grouper et articuler ces arguments d'une part selon le droit, d'autre part selon l'équité ; enfin les motifs non juridiques, excusant, justifiant, peignant les paroles ou les actes reprochés à l'accusé[7]. C'est ainsi que la première controverse du livre I (« L'oncle qui chasse son fils adoptif ») – afférente à un cas imaginaire d'*abdicatio* examiné à partir d'une loi sans fondement dans la réalité romaine contemporaine et qui ordonne aux enfants de secourir leurs ascendants – mentionne à deux reprises la figure emblématique de Marius, incarnation de l'imprévisibilité du destin. De fait, dans cet exercice d'école, le déclamateur Marcus Porcius Latro – avocat d'un jeune homme victime d'une double exhérédation de la part de son père et de son oncle pour transgression de l'obligation d'assistance

6 Tel est le résumé de VI, 9, 14 – qui retrace les grandes étapes d'une existence très mouvementée, entièrement soumise aux caprices du sort : « Voici, avec Marius, l'homme qui a mené le combat le plus acharné contre le sort. Car tous les assauts que celui-ci a lancés contre lui, la vigueur de son corps aussi bien que de son âme lui a permis de les surmonter avec un courage très grand. À Arpinum on l'a jugé indigne d'exercer des charges, alors il a osé briguer la questure à Rome. La patience dont il a fait preuve ensuite devant ses échecs a fait qu'il a pénétré de force dans la curie plutôt qu'il n'y est parvenu. Ses candidatures au tribunat et à l'édilité elles aussi ont rencontré au Champ de Mars un refus identique, et quand il s'est présenté à la préture, il s'est placé au premier rang, mais il ne l'a pas obtenu sans danger. Car il a été alors accusé de brigue, et il a eu bien des difficultés à se faire acquitter par ses juges. Ce Marius citoyen si humble d'Arpinum, si inconnu à Rome, si méprisable dans ses campagnes électorales, a donné le Marius qui a soumis l'Afrique, qui a mené le roi Jugurtha devant son char de triomphe, qui a détruit les armées des Cimbres et des Teutons, (le Marius) dont on voit encore deux trophées dans notre ville, dont on lit sept fois le nom sur les fastes consulaires, qui a réussi, après son exil, à se faire élire consul et, après avoir été proscrit, à faire une proscription. Qu'y a-t-il, comparé à cette condition, de plus instable ou changeant ? Si on le range parmi les malheureux, il se révèlera le plus malheureux, parmi les chanceux, le plus favorisé par la chance » (trad. R. Combès).

7 En latin – respectivement les *sententiae*, les *diuisiones* et les *colores* : *cf.* Sénèque le Père, *Sentences, divisions et couleurs des orateurs et des rhéteurs*, traduction par Henri Bornecque, revue par Jacques-Henry Bornecque, préface de Pascal Quignard, Paris, Aubier, 1992, p. 14.

à parent dans le besoin – évoque le personnage de Marius, archétype de l'incertitude du bonheur humain :

> Je verrai donc mourir de faim [sans intervenir] celui dont j'invoquerai les cendres dans mes serments ? – Tout bonheur est instable et incertain. En voyant Marius assis sur les ruines [de Carthage], comment croire qu'il avait été consul et qu'il le serait encore ? Mais pourquoi chercher si loin des exemples, comme si je n'en avais pas dans ma propre maison ! Quand on a vu le sort de ces deux hommes, comment ne pas estimer que, dans le bonheur, l'on doit tout craindre, et, dans le malheur, ne désespérer de rien[8].

Même référence historique au parangon de la chance et de la malchance chez P. Asprenas – commis, lui aussi, à la défense en justice du fils maudit :

> Une loi de la fortune est de nous imposer ce qu'on a fait subir à autrui. Sois pitoyable : le destin est changeant ; on a vu des vainqueurs fuir devant ceux qu'ils avaient vaincus, et des hommes que la fortune avait élevés au faîte des honneurs, elle les en a renversés. À quoi bon rappeler Marius mendiant à Carthage après son sixième consulat et dominant à Rome pendant le septième ? Et pour ne pas te faire écouter d'autres exemples de l'instabilité de la fortune, vois seulement à qui l'on demande des aliments et qui les demande[9].

La controverse I, 6 – relative à une autre question de droit : l'exclusion de la famille paternelle prononcée contre un fils pour refus de répudiation de sa femme au grand cœur, mais sans dot – introduit pareillement dans le débat, par le biais de l'orateur Julius Bassus, l'exemple d'un Marius sans naissance parvenu au faîte du pouvoir et de la gloire grâce à ses qualités personnelles suréminentes :

> Si les hommes pouvaient choisir la condition où ils naissent, personne ne serait humble, ni pauvre ; chacun entrerait dans une maison riche. Mais tant que nous ne sommes pas nos maîtres, c'est la nature qui nous gouverne et nous attribue le destin qui lui plaît ; on doit nous juger seulement par les actes qui dépendent de nous. Qu'est-ce que Marius, à le juger par ses ancêtres ? Dans tous ses consulats, rien de plus glorieux pour lui que de les avoir gagnés par son seul mérite[10].

---

8 Sénèque le Père, *Controverses*, I, 1, 3 (traduction Henri Bornecque, revue par Jacques-Henry Bornecque, dans Sénèque le Père, *Sentences, divisions et couleurs des orateurs et des rhéteurs*, éd. cit., p. 39).

9 *Ibid.*, I, 1, 5 (traduction Henri Bornecque, revue par Jacques-Henry Bornecque, dans *ibid.*, p. 40).

10 *Ibid.*, I, 6, 3-4 (traduction Henri Bornecque, revue par Jacques-Henry Bornecque, dans *ibid.*, p. 83).

Enfin, dans la deuxième pièce du livre VII, Lucius Annaeus Seneca prête au rhéteur Capiton une comparaison édifiante entre le sort tragique de Cicéron (assassiné par Popillius) et celui, plus enviable, d'un autre grand Arpinate – Marius, unanimement respecté et soutenu au cours de sa longue traque :

> Un homme a pu tuer Cicéron après l'avoir entendu ? Le marais de Minturnes n'engloutit par Marius exilé ; le Cimbre, même dans le captif, vit son général ; un préteur se détourna de sa route pour ne pas apercevoir l'exilé ; celui qui avait vu Marius assis sur le bord d'un chemin se le représenta sur sa chaise curule. – Pourquoi accuser Popillius ? Il a traité son défenseur comme son père[11].

Mais ces « lieux » applicables à la destinée tour à tour heureuse et malheureuse de Marius imprègnent semblablement la diatribe romaine et son expression littéraire privilégiée : la satire. On rappellera à cet égard que la liste canonique des biens de fortune dressée par les théoriciens de la rhétorique classique – naissance et éducation ; richesse ; pouvoir, charges et influence ; gloire, honneurs et réputation – comprend encore d'autres rubriques : la belle vieillesse ainsi que le genre de mort[12]. Raison nécessaire et suffisante pour que la dixième satire de Juvénal – celle des vœux déraisonnables, où le poète expose le résultat d'une réflexion authentique sur les fondements de la vie morale[13] – traite précisément de l'inanité du souhait d'une longue vie à travers l'exemple fameux de Marius. Et de fait, pour le satiriste latin, l'homme importune les dieux de prières irréfléchies qui, une fois exaucées, se retournent contre lui. Il est ingénieux à causer son propre malheur par les revendications égotistes qu'il formule. C'est ainsi qu'on désire vivre longtemps, le plus longtemps possible. Faut-il donc oublier à ce point la hideur physique du vieillard, ses déchéances morales et intellectuelles, les douleurs auxquelles il est inévitablement promis ? Marius n'aurait-il pas eu avantage à mourir plus jeune ? Telle est, sous forme d'interrogation rhétorique, la teneur du message éminemment philosophique délivré par Juvénal dans cette pièce :

11 *Ibid.*, VII, 2, 6 (traduction Henri Bornecque, revue par Jacques-Henry Bornecque, *ibid.*, p. 253).

12 Une présentation synthétique du *topos* de *tukhê* se trouve chez L. Pernot, *La Rhétorique de l'éloge dans le monde gréco-romain*, t. I : *Histoire et technique*, Paris, Institut d'Études augustiniennes, 1993, p. 174-176.

13 Cette réflexion s'inscrit en effet dans le cadre traditionnel des quatre vertus cardinales et évoque d'abord la *prudentia*, qui apprend à déceler les illusions dont se bercent les humains. Les biens véritables sont ceux de l'être intérieur, et Juvénal montre comment ils se rattachent aux quatre vertus : *fortitudo*, *iustitia*, *temperantia* et, pour couronner le tout, un retour sur la *prudentia* qui a seule le pouvoir de vaincre la Fortune : *cf.* P. Grimal, *La Littérature latine*, Paris, Fayard, 1994, p. 461.

J'ai hâte d'en venir à notre propre histoire. Je ne cite donc qu'en passant le roi du Pont, Crésus, que la voix éloquente de Solon le juste invita à attendre le terme ultime d'une longue vie. L'exil, la prison, les marais de Minturnes, le pain mendié sur les ruines de Carthage, c'est à la vieillesse que Marius dut tout cela. Quel citoyen dans l'univers, dans Rome, eût été plus fortuné que lui, s'il eût exhalé son âme rassasiée de gloire parmi la foule de ses captifs et toute la pompe guerrière, au moment de descendre de son char teutonique[14] ?

Du reste, il n'est pas jusqu'à la troisième des *Grandes déclamations* pseudo-quintiliennes – celle consacrée à l'histoire du soldat de Marius, assassin d'un tribun militaire sur le point d'attenter à sa pudeur[15] – qui ne mentionne, incidemment dans la *narratio*, le souvenir de l'élévation providentielle de Marius lui-même à la magistrature suprême :

Remémorez-vous votre propre ascension et rappelez à votre grandeur présente le noble souvenir de votre humilité passée : nul doute que ce ne soit votre divine vaillance qui vous ait élevé aux honneurs de tant de consulats et de triomphes passés ou futurs ; souvenez-vous pourtant, vous aussi, vous avez servi sous le commandement d'un tribun, et il ne vous aurait pas été donné de parvenir aussi tôt au faîte de votre dignité, si vous aviez débuté sur le tard[16].

14 Juv., 10, 273-282 (trad. P. de Labriolle et F. Villeneuve). Touchant l'inspiration stoïcienne de cette invitation à se détourner de la pratique superstitieuse des *uota*, aux résultats tout à fait incertains, pour s'en remettre de préférence à soi-même dans l'effort et la vertu, *cf.* F. Chapot et B. Laurot, *Corpus de prières grecques et romaines*, Turnhout, Brepols, coll. « Recherches sur les rhétoriques religieuses », 2001, p. 391. Déjà dans la satire 8 (v. 245-253), le poète latin avait cité, parmi les cinq exemples d'hommes illustres qui ont dû leur gloire à leur seul mérite personnel, celui de Marius dont il opposait la haute ascension politique à l'humilité de la naissance – d'abord simple journalier, puis soldat, avant d'être le vainqueur des Cimbres : *Arpinas alius Volscorum in monte solebat /poscere mercedes alieno lassus aratro, /nodosam post haec frangebat uertice uitem, /si lentus pigra muniret castra dolabra ; /hic tamen et Cimbros et summa pericula rerum /excipit et solus trepidantem protegit urbem, /atque ideo, postquam ad Cimbros stragemque uolabant /qui numquam attigerant maiora cadauera corui, /nobilis ornatur lauro collega secunda.* « Un autre habitant d'Arpinum, dans la montagne, chez les Volsques, demandait chaque jour son salaire, après s'être fatigué à pousser la charrue d'autrui ; plus tard, sa tête brisait le cep de vigne noueux, si sa dolabre paresseuse ne se hâtait point pour fortifier le camp. Voilà pourtant l'homme qui se charge de recevoir les Cimbres et de faire face aux plus extrêmes périls, et couvre à lui seul la ville affolée. Aussi, quand déjà, vers les Cimbres massacrés, volaient les corbeaux qui jamais n'avaient touché cadavres plus gigantesques, son collègue noble ne reçoit le laurier qu'après lui » (trad. P. de Labriolle et F. Villeneuve).

15 Pour la genèse proche et lointaine du *Miles Marianus*, son élaboration littéraire ainsi que sa datation (du milieu du IVe siècle ap. J.-C.), *cf.* Catherine Schneider [*Quintilien*] *Le Soldat de Marius (Grandes déclamations, 3)*, Cassino, Edizioni dell'Università, 2004, Introduction, p. 13-38.

16 *Grandes déclamations*, 3, 10 (trad. Catherine Schneider). À propos du romantisme de ce poncif (fondé sur un contraste entre la bassesse de l'extraction de Marius et le prestige des charges qu'il occupa ensuite), *cf.* Catherine Schneider, *Le Soldat de Marius*, *op. cit.*, p. 169-171.

Permanence et rémanence, dans la tradition rhétorique latine, du motif de la *uirtus Mariana* sous-tendu par toute une théologie de la Fortune, c'est-à-dire d'une déesse dont la nature ambivalente et versatile ne laissait pas d'inquiéter fortement les Romains[17].

Nulle surprise donc si Varron – authentique philosophe romain, mais également auteur d'un traité en trois livres sur la rhétorique[18] – s'est emparé à son tour de ce thème d'argumentation pour en faire la matière d'un de ses dialogues philosophiques : le *Logistoricus « Marius, de Fortuna »*, dont on peut supposer raisonnablement qu'il mettait en scène l'homme qui, une génération plus tôt, avait subi d'extraordinaires revers de fortune[19]. Car le Réatin, défenseur et illustrateur d'un genre littéraire entièrement inédit, y plaçait systématiquement les débats sous l'autorité d'un protagoniste glorieux – grand personnage récemment disparu et qui avait accompli des actions dignes de mémoire. Tant il est vrai que Varron – soucieux de capter la bienveillance de ses compatriotes dont il connaissait la prévention atavique contre les philosophes – cherchait à rompre avec le dogmatisme sentencieux des ouvrages savants et à s'engager sur la voie d'une vulgarisation philosophique adossée à des expériences vécues ou à des situations concrètes[20]. Le même engouement pour la philosophie populaire et ses leçons de morale pratique avait au demeurant déjà conduit le Réatin à aborder dans une des

17 Du moins ceux de l'époque des grands *imperatores*, pour lesquels *Fortuna* – héritière de la Τύχη hellénistique – représentait « la cause souveraine des vicissitudes humaines, la dispensatrice capricieuse de la réussite, mais qui tôt ou tard se retourne et en qui l'homme ne saurait, sans déraison, placer sa confiance » (Jacqueline Champeaux, *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain des origines à la mort de César*, t. II : *Les Transformations de Fortuna sous la République*, Rome, École française de Rome, CEFR, 64, 1987, p. 216 *sq.*).

18 Les *Rhetorica*, dont l'existence est attestée par le grammairien Priscien, *inst.*, IX, 53 (= *Grammaticorum Latinorum Fragmenta*, éd. H. Keil, t. II, p. 489, 2-3) : *cf.* Ilsetraut Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, Études augustiniennes, 1984, p. 161.

19 Concernant l'identification du héros de cette pièce avec le grand Marius, *cf.* B. Zucchelli, *Varro logistoricus. Studio letterario e prosopografico*, Parma, Università degli Studi, 1980, p. 46-49. *Contra* : H. Dahlmann (*Varronische Studien II*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abhandlungen der Geistes – und Sozialwissenschaftlichen Klasse 11, 1959, p. 5-11) qui assimile l'éponyme au Pseudo-Marius, exécuté en avril 44 av. J.-C.

20 S'agissant de la forme et de la signification de ce vaste corpus, *cf.* mes études respectives sur « Les *Logistorici* de Varron. Morphologie d'un genre littéraire », dans *Hommages à Carl Deroux*, édités par Pol Defosse, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus », 2002, t. II : *Prose et linguistique, Médecine*, p. 252-255) et « Originalité et finalité des *Logistorici* de Varron », dans *Autour de Lactance. Hommages à Pierre Monat*, Besançon, Presses universitaires de Franche-Comté, 2003, p. 297-300.

Ménippées, la satire Ἔχω σε, περὶ Τύχης[21], cette question des rapports du sage et de la Fortune – dans le cadre précisément d'une évocation de la victoire de Marius sur la bande de Cimbres, de Teutons et de Gaulois que l'illustre général romain battit à leur retour d'Espagne[22]. Et de fait, tout suggère que cette pièce portait sur les caprices de la Fortune, divinité versatile qui se plaît à jouer aux hommes des tours imprévisibles. Varron s'y inscrivait en faux contre la croyance commune qui admettait que la changeante déesse dispose des mortels à sa guise. Il montrait que le sage, loin d'être atteint par ses agressions ou ses volte-face subites, la défie et lui résiste victorieusement[23]. C'est donc tout naturellement avec des préoccupations didactiques analogues visant à l'instruction du grand public, sous une forme agréable et récréative, que Varron reprend dans son recueil de *Logistorici* en prose ce thème métaphysique de l'homme jouet du destin et victime de l'adversité. D'ailleurs, cette enquête philosophique du Réatin s'inscrit dans la continuité même de ses études sur la religion romaine et en particulier de sa définition théologique de la Fortune au livre XIV des *Antiquités divines*, comme personnification du hasard irrationnel et aveugle qui affecte indistinctement les bons et les méchants :

> *Fortuna dea... colitur... aliud est Felicitas, aliud Fortuna. Quia Fortuna potest esse et mala ; Felicitas autem si mala fuerit, felicitas non erit... diuersae aedes, diuersae arae, diuersa sacra. Est causa, (inquiunt), quia felicitas illa est, quam boni habent praecedentibus meritis ; fortuna uero, quae dicitur bona, sine ullo examine meritorum fortuito accidit hominibus et bonis et malis, unde etiam Fortuna nominatur*[24].

---

21 « Je te tiens, sur la Fortune ». On notera que cet intitulé renvoie au cri célèbre de Métrodore de Lampsague (frg. 49 éd. Körte = Plutarque, Περὶ εὐθυμίας, 18, p. 476c) : « Προκατείλημμαί σε, ὦ Τύχη », « *occupaui te, Fortuna* », « je t'ai réduite à l'impuissance en devançant ton attaque, ô Fortune » (trad. J. Humbert pour le texte de Cicéron, *Tusc.*, V, 27).

22 C'est du moins l'opinion d'E. Norden (« Varroniana – III. » *RhM*, 48, 1983, p. 541 *sq.* = *Kleine Schriften zum klassischen Altertum*, Berlin, W. Gruyter, 1966, p. 103 *sq.*) formulée sur la base du fragment 170 (éd. F. Bücheler) de l'œuvre.

23 *Cf.* frg. 172 (éd. F. Bücheler) : *sapiens et bonum ferre potest modice et malum fortiter aut leuiter* = « le sage peut supporter le bien avec modération, le mal avec courage ou facilité ».

24 Varro, *diu.*, XIV, frg. 191 éd. B. Cardauns = Augustin, *ciu.*, IV, 18 : « la fortune est-elle aussi considérée et honorée comme une déesse ? La félicité est-elle une chose, et la fortune une autre ? La Fortune, il est vrai, peut aussi être mauvaise ; mais la Félicité, si elle est mauvaise, ne sera plus la Félicité [...]. Mais pourquoi des autels distincts, des cultes distincts ? La cause en est que la Félicité est la déesse qui se rend aux mérites acquis des gens de bien ; la Fortune qu'on dit bonne échoit sans considération de mérite aux bons comme aux méchants, c'est pour cela qu'on l'appelle fortune » (trad. J.-L. Dumas dans Saint-Augustin, *La Cité de Dieu*, dans *Œuvres*, édition publiée sous la direction de L. Jerphagnon, Paris,

Sans doute Varron ne méconnaissait-il pas le sens archaïque d'une abstraction dispensatrice de la faveur divine chez les plus anciens Romains[25] – à preuve le rappel *ibidem*, dans le catalogue des indigitations humaines, de l'étymologie et de la sémantique de ce théonyme : *praesit fortuitis... Fortuna*[26]. Mais il savait aussi que, sous l'influence de l'hellénisme, la Fortune latine s'était transformée progressivement en une puissance suprême et universelle devant qui abdiquent aussi bien la raison que la foi. Fluctuant au gré de l'événement qu'elle incarne très souvent, dépourvue d'appui moral comme d'assise mystique, la religion de *Fortuna*-Τύχη est celle d'une époque de vide spirituel – seul exutoire à la peur de l'au-delà qu'ait trouvé le monde romain tardo-républicain, alors que la crise de la piété traditionnelle le plongeait dans un profond désarroi, et avant que les cultes sotériologiques de l'Orient ne viennent apporter aux âmes des espérances nouvelles. Tout suggère que, dans le prolongement de sa méditation dialoguée sur les heurs et les malheurs de Marius, le moraliste latin a invoqué un exemple connexe de sujétion à l'omnipotence de *Fortuna* – celui du propre fils de l'éponyme, Marius le Jeune, victime tragique et emblématique des coups du sort. De fait, ce personnage connut d'abord une ascension aussi brillante que rapide qui lui valut le consulat en 82 av. J.-C. à l'âge de vingt-sept ans seulement ; puis un enchaînement inattendu de revers le conduisit à sa perte : au printemps de la même année ses troupes furent écrasées par Sylla près de Sacriport dans le Latium et lui-même se réfugia à Préneste où, après un siège de plusieurs mois, il se trouva finalement acculé au suicide[27]. Hypothèse ingénieuse avancée par C. Cichorius[28] et qui emporte pleinement l'adhésion en raison de la mention de Préneste dans chacun des deux fragments conservés de l'œuvre

Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », t. II, 2000, p. 153). Sur cette interprétation comparatiste de *Fortuna*, on se reportera à mon livre : *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus », 1997, p. 12.

25 Sur la *prouincia* originelle de cette déesse : la collation de la « bonne fortune » et de la « chance », on lira avec profit G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 2e éd., 1987, p. 424.

26 Varro, *diu.*, XIV, frg. 105 éd. B. Cardauns = Aug., *ciu.*, IV, 11 : « (Que ce soit Jupiter) qui préside aux événements fortuits sous le nom de Fortune » (trad. J.-L. Dumas, dans *La Cité de Dieu*, éd. cit., p. 147). Tout donne à penser que la *Fortuna* mentionnée ici appartient aux divinités protectrices du nouveau-né : *cf.* B. Cardauns, *M. Terentius Varro, Antiquitas Rerum Diuinarum*, Teil II : *Kommentar*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur Mainz, Abhandlungen der Geistes – und Sozialwissenschaftlichen Klasse Einzelveröffentlichung, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1976, p. 202.

27 Sur la grandeur et la décadence de Marius le Jeune, *cf.* Florus, II, 9, 23-24 ; Appien, *ciu.*, I, 87 ; Plut., *Sylla*, 28.

28 *Cf.* « Historische Studien zu Varro » dans *Römische Studien*, 1re éd., Leipzig, Teubner, 1922 ; 2e éd., Stuttgart, Teubner, 1961, p. 233.

varronienne. C'est ainsi que le premier concerne explicitement la légende du fondateur de cette ville, le héros Caeculus :

> *Hic* [*Caeculus*] *collecticiis pastoribus Praeneste fundauit. Hunc Varro a Depidiis pastoribus educatum ipsique Depidio nomen fuisse et cognomentum Caeculo tradit libro qui inscribitur Marius aut de fortuna*[29].

Quant au second, il renvoie à un essai sur l'origine grecque du nom d'une peuplade de la région prénestine :

> *Est autem natio hominum iuxta agrum Praenestinum, qui Carsitani uocantur* ἀπὸ τῶν καρύων, *cuius rei meminit Varro in Logistorico qui inscribitur Marius de fortuna*[30].

Morphologiquement apparenté à une *controuersia*, c'est-à-dire à une plaidoirie prononcée devant un tribunal pour l'accusation ou la défense, le *Logistoricus « Marius, de Fortuna »* – un des soixante-seize dialogues composés par Varron et qui traitaient de sujets philosophiques et moraux – illustrait exemplairement l'alternative d'un grand homme ballotté entre les virevoltes d'un destin plus ou moins arbitraire. Tant il est vrai que, pour le penseur romain, *Fortuna* représentait une puissance extérieure et mystérieuse, aux desseins impénétrables, et dont l'intervention pouvait aussi bien favoriser les entreprises les plus audacieuses que ruiner les positions les mieux assurées. Signe d'un âge d'angoisse sans doute : cette religion du hasard divinisé qui fait et défait les individus comme les institutions est contemporaine des guerres civiles du I^er^ siècle av. J.-C. Pourtant, dans cet écrit dialogique, l'auteur se

29 Varro, *Logistoricus « Marius, de Fortuna »*, frg. 56 éd. F. Semi = *Schol. Veron., ad. Aen.*, VII, 681 : « Caeculus, avec une troupe de bergers réunis de côté et d'autre, fonda Préneste. Dans son livre intitulé "Marius, de la Fortune", Varron rapporte que ce héros avait été élevé par des bergers, les *Depidii*, et que lui-même avait reçu le nom de *Depidius* et le surnom de *Caeculus* ». On contait en effet que, dans la région, avant la fondation de Préneste, habitaient deux frères bergers, les *Depidii*, avec leur sœur ; un jour que celle-ci était assise près du foyer, une étincelle tomba dans son sein et la féconda ; elle exposa le nouveau-né près d'une source où des jeunes filles venant chercher de l'eau le découvrirent à côté d'un feu (témoin l'allégation selon laquelle il était le fils de Vulcain) ; elles le remirent aux frères *Depidii* qui l'élevèrent sous le nom de *Caeculus* à cause de la fumée qui l'avait aveuglé. Après avoir passé sa jeunesse parmi les bergers, il rassembla une bande de garçons de son âge et fonda Préneste. Touchant la morphologie de ce mythe, *cf.* Jacqueline Champeaux, *Fortuna*, *op. cit.*, t. I : *Fortuna dans la religion archaïque*, p. 442-446.

30 Varro, *Logistoricus « Marius, de Fortuna »*, frg. 57 éd. F. Semi = Macr., *sat.*, III, 18, 5 : « Il existe par ailleurs près du territoire de Préneste une peuplade appelée *Carsitani* du nom grec de la noisette *karyon* ; Varron en fait mention dans le *Logistoricus* intitulé "Marius, sur la Fortune" » (trad. Ch. Guittard dans Macrobe, *Les Saturnales, livres I-III*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « La Roue à livres », 1997, p. 252). Cette donnée ethnolinguistique accrédite semblablement l'idée que le livre de Varron – centré sur la question des rapports du grand Marius avec la Fortune – se terminait par une évocation de son fils Marius le Jeune qui trouva la mort à Préneste et qui avait été le condisciple d'Atticus et de Cicéron.

soucie moins de théologie spéculative que de philosophie opérative. Car, s'il analyse les agissements de la Fortune dans les divers domaines où ceux-ci s'exercent, il enseigne surtout comment le sage doit accueillir les amabilités et les méchancetés de cette déesse déconcertante. En somme, la grande leçon qu'il adresse ici à ses compatriotes – sur la base de l'exemple historique de Marius – consiste en une exaltation de la morale de l'énergie, de l'effort, du raidissement contre l'adversité – toutes valeurs éthiques et politiques conformes à l'idéologie des Romains.

FAUNUS ET LES SATYRES : DU SINGULIER AU PLURIEL

Pierre Flobert

Faunus est un dieu errant dans les espaces libres en pleine nature : bois et forêts, montagnes et vallées, terres non cultivées, champs et pâturages. Ce vagabond agile (*uelox*, Hor., *carm.*, I, 17, 1) n'a pas de place dans le périmètre de l'*Vrbs*, de là son accueil tardif en marge de Rome à l'extrémité amont de l'île Tibérine, en deux étapes : la construction d'un temple (*aedis Fauni*) en 196 et sa dédicace en 194 (Liv., XXXIII, 42, 10 et XXXIV, 53, 3), il est significatif que les travaux furent financés par le produit des amendes infligées à trois éleveurs condamnés pour usurpation de sol. *Faunus* apparaît le 13 février (ides) sur les *Fastes* d'Antium (on corrige *FAVON* en *FAVNO*, par une simple interversion). Aux nones de décembre (le 5), on célèbre des *Faunalia*, qu'évoque Horace (*carm.*, III, 18, 10), à propos de la bourgade de Mandela (citée *epist.*, I, 18, 105) et que mentionnent le Ps.-Acron et Porphyrion.

Ce dieu caché au fond des forêts, *siluicola* (Acc., *Tr. 237* = 428 D. et Verg., *Aen.*, X, 551), reçoit un culte discret dans l'ombre des bois, *in umbrosis lucis* (Hor., *carm.*, I, 4, 11), par le sacrifice d'une agnelle ou d'un chevreau (*agna siue malit haedo*, *ibid.*, 121) ; Ovide parle d'une *capella* (*fast.*, II, 361). Horace, chose remarquable, voue *à Faunus* une piété sincère (*carm.*, I, 17) et est persuadé de lui devoir la vie quand la chute d'un arbre a failli l'écraser (*carm.*, II, 17, 28).

Un caractère particulier de *Faunus* est le prophétisme, *fatidicus*, Verg., *Aen.* VII, 81. Cela apparaît dès le premier emploi chez Ennius (*ann.*, 214 V. = 125 Sk. *uersibus quos olim Faunei uatesque canebant*), à ceci près que le recours au saturnien est prématuré pour le dieu (on reviendra sur le pluriel). Au début, on lui a prêté les bruits de la forêt profonde : chutes de branches et d'arbres, cris d'animaux, considérés comme des *portenta*. Cicéron mentionne, avec scepticisme la *Fauni uocem* (*nat. deor.*, III, 15), qu'il n'a jamais entendue

(il emploie le pluriel en II, 6 et *diu.*, I, 101). C'est la voix qui annonça en 509 la victoire de la *Silua Arsia* sur les Étrusques (Dion. Hal., V, 16 ; Tite-Live, II, 7, 2, attribue le fait à Silvain). Virgile mentionne les *oracula Fauni / fatidici* (*Aen.*, VII, 81), consultés par Latinus dans son sommeil, *sub alta... Albunea*, au pied de la cascade de ce nom, près de Tivoli selon Servius (*Aen.*, VII, 83) – ce qui est un peu trop loin du pays des Laurentes ! Le poète insiste sur l'environnement silvestre : *lucos, nemorosum* (82), *ex alto ... luco* (95). Numa, d'après Ovide, sur le conseil d'Égérie, consulta aussi *Faunus* et *Picus*, préalablement attachés, comme le Protée de Virgile, pour conjurer la foudre de Jupiter (*fast.*, III, 289-392).

Cette aptitude à la parole a entraîné l'épiclèse *Fatuus* (Varro, *ling.*, VI, 55), et bien entendu l'étymologie par *fari* (de même VII, 36 et Serv., *Aen.*, VII, 47), ou encore *Fatuclus* (Serv. *ibid.*). Virgile donne à fond dans l'interprétation evhémériste qui fait de *Faunus*, roi des Aborigènes, le fils de *Picus*, lui-même fils de Saturne, et le père de *Latinus* (*Aen.*, VII, 47-48) ; Ovide qualifie celui-ci de *Faunigena* (*met.*, XIV, 44). Du coup, *Faunus* passera pour un dieu subalterne, un *semideus* (Ov., *met.*, I, 192), au même titre que les autres divinités champêtres, *rustica numina*. Le Ps.-Servius (*Aen.*, VIII, 275), à la suite de Varron (*diu.*, 32), lui donne une origine humaine et le qualifie de *priuatus*, honoré dans une extension géographique limitée, à la différence d'Hercule qui, lui, est *communis*. D'après Varron encore, saint Augustin (*ciu.*, VIII, 5) le range parmi les mortels divinisés comme Picus ou Hercule et les Dioscures dans la célèbre tripartition varronienne (*diu.*, 32) ; n'étant ni *certi* (primitifs), ni *selecti* (principaux), ils se rangent parmi les *incerti* (ajoutés)[1] ; Plutarque, enfin, assure même qu'il a été tué par Hercule (*Parall. gr. et rom.* 38)...

Il était tentant d'assimiler cette divinité agreste, *agrestis* (Ov., *fast.*, II, 193), à Pan des Grecs, qui lui aussi parcourt les campagnes et les bois ; les noms avaient même une certaine consonance. L'assimilation, déjà effectuée chez Tite-Live (I, 5, 2), à propos des Lupercales, est totale chez les poètes, à partir d'Ovide, chez qui le dieu prend des caractéristiques caprines : *semicaper* (*fast.*, IV, 752 ; V, 101), avec des cornes (*cornua fast.*, II, 268 ; V, 99) et des pieds de corne (*cornipes fast.*, II, 361 ; *pede duro fast.*, IV, 663). Mieux encore, dans l'épisode comique de Pan qui prend Hercule pour Omphale, c'est *Faunus* qui est mis en scène : *fast.*, II, 302 ; 306 ; 332. *Faunus*, à partir d'Horace, hérite de sa lubricité : *Nympharum fugientum amator* (*carm.*, III, 18, 1). Il

1 Les réflexions de L. Preller et H. Jordan, *Römische Mythologie*, Berlin, Weidmann, 3e éd., 1881, p. 71-72, restent utiles, comme le travail détaillé de G. Boissier, *Varron*, Paris, Hachette, 1861, p. 229-292. Tertullien, *nat.*, II, 93, ironise sur la dualité *certi/incerti*.

est aussi, comme chez Tite-Live, englobé dans le mythe arcadien d'Évandre et promu habitant de l'Arcadie et du mont Lycée (*fast.*, II, 424), comme du Ménale (*fast.*, III, 84)[2]. Allant encore plus loin dans son assimilation, Ovide (*fast.*, II, 268) lui attribue les Lupercales (Tite-Live parle de Pan *Lycaeus*, I, 5, 2) : *Fauni sacra bicornis eunt* (« la fête de *Faunus* aux deux cornes se déroule »), en s'autorisant de Pan (*ibid.*, 271) et des Arcadiens (*ibid.*, 272).

On nage en pleine confusion. Il est stupéfiant de voir les meilleures autorités[3] ajouter foi, sans nuances, aux élucubrations de l'élégiaque. Les *Faunalia* datent du 13 février, mais les *Lupercalia* du 15 sont à en séparer absolument. Avec sagacité, J. Champeaux pose la bonne question : « d'origine ? ... ou à une date relativement récente ? »[4]. La réponse ne fait pas de doute : la responsabilité d'Ovide, précédé, il est vrai, par Tite-Live, est écrasante ; il a été victime, une fois de plus, du démon de l'analogie. Dans un excellent livre, oublié bien à tort, M. Besnier s'était vigoureusement opposé au rôle prêté à *Faunus* dans les Lupercales[5]. Ce dieu n'a sa place ni dans l'*Vrbs*, ni au Palatin, et le travail d'assimilation avec *Inuus* et *Lupercus* n'a pu se réaliser qu'après 194 et la dédicace de son temple ; la témérité d'Ovide reste patente et son rôle a été décisif.

Un caractère original de *Faunus* est sa pluralisation. On peut penser à une influence du grec, avec les Πᾶνες, les Σιληνοί et les Σάτυροι, qui pullulent avec les Ménades et les Nymphes dans les cortèges bachiques, et qui représentent la variété de la nature exubérante. Mais le processus a été graduel et il convient de faire état d'un passage important de Varron : *Fauni dei Latinorum, ita ut Faunus et Fauna sit* (*ling.*, VII, 36). Par conséquent, *Fauni* ne marque pas ici la pluralité, mais signale le groupement de *Faunus* et de *Fauna*, c'est déjà l'explication du Ps.-Servius (*georg.*, I, 11), exactement comme le pluriel conjugal ou familial en français : *les Dupont*. Il *y* a d'autres exemples dans les divinités romaines : *Liber* et *Libera*, *Maius* et *Maia*, *Fatuus* et *Fatua* (autre nom de *Faunus/Fauna*), *Cacus* et sa sœur *Caca*, les deux Palès[6]. Au pluriel on rencontre un phénomène d'attraction dans le célèbre

2 Étude classique de J. Bayet, « Les origines de l'arcadisme romain », *MEFR*, 38, 1920, p. 63-143, repris dans *Idéologie et plastique*, Rome, École française de Rome, 1974, p. 43-143.

3 G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München, Beck, 2e éd., 1912, p. 209 et n. 1 ; G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 2e éd., 1974, p. 352 (« Faunus occupait tout »).

4 *La Religion romaine*, Paris, Le Livre de Poche, 1998, p. 38. R. Schilling, dans Y. Bonnefoy (dir.), *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1981, t. I, p. 400 B, y voit « un fait relativement récent ».

5 *L'Île tibérine dans l'Antiquité*, Paris, Fontemoing, 1902, p. 298-300.

6 J. Heurgon, « Au dossier des deux Palès, Varr., *RR.*, II, 1, 9 », *Latomus*, 10, 1951, p. 277-278, repris dans *Scripta Varia*, Bruxelles, Latomus, 1986, p. 13-14. Le calendrier d'Antium, à la date du 7 juillet (*Quinctilis*) écrit énigmatiquement *Palibus II* (*duobus* pour J. Heurgon

Veneres Cupidinesque de Catulle (III, 1 et XIII, 12) ; plus banale est l'ellipse dans *Castores* pour *Castor* et *Pollux* (Plin., VII, 86 : *Castorum aedis ;* en outre X, 121 et XXXIV, 23 [*cf.*, entre autres, Tac., *hist.*, II, 24, 2 ; Oros., VII, 3, 6 ; Serv., *georg.* III, 89, qui mentionne aussi les étoiles comme Pline, I, 37]). On cite encore *Cereres* pour Cérès et Proserpine, dans les inscriptions (*CIL*, X, 1585 ; surtout en Afrique : VIII, 3303 ; etc. ; v. *Thes. Onom. C*, 244, 55 et 341, 57). Au singulier, l'ellipse est complète : *aedis Castoris* (Cic., *2 Verr.*, 1, 129), *ad Castoris* (*Mil.*, 91), à la façon des raccourcis français : Saint-Côme (et Saint-Damien), Saint-Gervais (et Saint-Protais), Saint-Crépin (et Saint-Crépinien). J. Wackernagel, il y a bien longtemps, a signalé des emplois comparables du duel en védique (l'homérique Αἴαντε, « les deux Ajax », joue sur la parenté des deux demi-frères, Ajax et Teucros) : *Mitrâ* (« les deux Mitra »), *Mitrā Varuṇā* (« les deux Mitra et Varuna »)[7]. Un peu comme en français parlé : « nous deux, mon chien »... Le duel inclusif se trouve encore en grec dans les formules de serment : ναὶ τὼ σιώ « par les Dioscures », en laconien (Aristoph., *Lys.*, 81 ; 86 ; 90 ; Xénoph., *Anab.*, VI, 6, 34)[8].

Si nous revenons sur *Fauni*, nous voyons qu'au départ ce n'est pas un vrai pluriel, mais une référence au couple *Faunus/Fauna* : Varron est explicite. Du coup, dans sa référence à Enn., *ann.*, 214 V. = 307 Sk. *uersibus quos olim Faunei* (Ribb. : *Fauni* et *codd.*) *uatesque canebant, Faunei* désigne le couple *Faunus* et *Fauna*, bien connus par leurs dons prophétiques ; seul anachronisme, la référence au vers saturnien. En tout cas, les « faunes » du cortège bachique sont exclus. Un autre pluriel demande explication, celui de Lucilius : *Terriculas, Lamias, Fauni quas Pompiliique / instituere Numae* (484). C'est un pluriel emblématique concernant le seul *Faunus*, de même que Numa. La valeur est ici péjorative, car le poète rejette ces épouvantails, destinés aux enfants. Chez Cicéron encore, la fonction prophétique évoque le couple divin : *nat. deor.*, II, 6 : *Faunorum uoces* (mais *Fauni uocem*, au singulier, *nat. deor.*, III, 15), et *diu.*, I, 101. Il était donc facile de procéder à la pluralisation à la façon des Grecs pour produire un effet de foule, de même que pour les Satyres, à qui ils sont souvent associés : Lucr., IV, 581 : *Faunos*, après *Satyros Nymphasque ;* Verg., *ecl.*, VI, 27 : *faunosque ferasque* (mais *georg.*, I, 10, *Fauni* est caractérisé par *numina*, ce qui favorise le couple divin, comme le croit Ps.-Servius, *georg.*, I, 11, tandis que l'*Énéide* n'atteste

et J. Bayet : un couple), mais généralement lu *duabus*, Degrassi, Dumézil, Schilling : deux déesses).

7 « Zum homerischen Dual », *KZ*, 23, 1877, p. 302-310, repris dans *Kleine Schriften*, Göttingen, Vandenhoeck, 1955, t. I, p. 538-546 (notamment p. 545).

8 Pour un Béotien, νεὶ τὼ σιώ implique les deux fondateurs de Thèbes, Amphion et Zéthos : Aristoph., *Ach.*, 905.

que le singulier) ; en outre Hor., *epist.*, I, 19, 4 : *Satyris Faunisque*, et *ars*, 244. Les exemples ne se multiplient qu'à partir d'Ovide : *met.*, I, 193 : *Fauni Satyrique* ; VI, 392 : *Fauni / et Satyri* ; *Pont.*, IV, 49 : *Faunique bicornes*, à l'exception des *Fastes* où règne le singulier.

Fauna, on le voit, est souvent comprise dans le pluriel *Fauni*, ce qui ne permet pas de la mettre en doute. Était-ce la parèdre de *Faunus* ? Varron, sans se prononcer, le laisse entendre, mais Macrobe se réclame de lui pour en faire sa fille (*sat.*, I, 12, 27 = *diu.* 218 ; aussi Ps.-Serv. *Aen.*, VIII, 314), alors que sa source véritable est Cornelius Labeo (§ 21), qui identifie *Fauna* à *Bona Dea*[9], comme Tertullien (*nat.*, II, 9, 22). Justin considère en tout cas *Fatua* (son autre nom) comme la femme de *Faunus* (XLIII, 1, 8), de même qu'Arnobe (I, 36, 2). Troisième identification : sa sœur qui lui servait aussi d'épouse (Lact., *inst.*, I, 22, 9 ; Macrobe [*sat.*, I, 12, 24] évoque une tentative d'inceste). On notera chez Lactance et Arnobe l'épiclèse supplémentaire *Fenta*, inexpliquée.

Si on laisse de côté l'étymologie impressionniste par *fari* à cause du don de prophétie reconnu de *Faunus* et de *Fauna* (Varron et Servius, *Aen.*, VII, 47, qui citent les épiclèses évidentes : *Fatuus/Fatua*, outre *Fatuclus*), il reste le rattachement à *faueo* (Ps.-Serv. *georg.*, I, 10, outre *fari ; Aen.*, VIII, 314 ; Macr., *sat.*, I, 12, 22, d'après Cornelius Labeo ; etc.). *Faunus* est pourtant un dieu inquiétant – Virgile prête même à la consultation de Latinus une coloration infernale (*Aen.*, VII, 91 : *imis Acherunta adfatur Auernis*) –, qu'il est interdit de voir, comme Diane au bain (Ov., *fast.*, IV, 762), et les Faunes sont censés envoyer des cauchemars aux hommes (Plin., XXV, 30, *ludibria ;* XXX, 84) comme aux animaux (Plin., X, 151). Saint Augustin fait des *Panes* comme des *Siluani* des *incubi* qui abusent des femmes (*ciu.*, XV, 23). Isidore qualifie d'*Incubo* ce *Faunus ficarius* (*orig.*, VIII, 11, 104 ; *cf.* Pelag., XXXI, 1, où *Fatuus ficarius* importune les chevaux). *Faunus* serait-il appelé ainsi par euphémisme (*cf.* les *Manes*, voire *Bona Dea*) ? Ce qui appuie cette dérivation, c'est l'ombrien *fons* (gén. *foner*) « bienveillant », thème en *-i-* (**faunis*) ; l'argument est de poids. En revanche, A. von Blumenthal a trouvé un équivalent exact dans *Daunus*, roi illyrien, éponyme des *Daunii*, peuple d'Apulie (Paul. Fest., p. 60, 15 L)[10] ; ce nom a été donné par Virgile au père de Turnus (*Aen.*, X, 616). Le radical **dhaw-* se retrouve dans le nom du roi lydien Καυδαύλης, qui sert aussi d'épiclèse à Hermès et qu'Hipponax glose « étrangleur de chiens » ; en grec, on a encore l'épithète thessalienne de

9 La valeur de Cornelius Labeo, néo-platonicien de la seconde moitié du IIIe siècle, est souvent contestée ; J. Champeaux (Arnobe, *Contre les païens*, III, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2007, p. XIV) s'oppose à P. Mastandrea (Leiden, Brill, 1979) trop favorable à son influence.

10 *Hesychstudien*, Stuttgart, s.n., 1930, p. 38.

Zeus : Θαύλιος et surtout la forme θαῦνον, « bête féroce », chez Hésychius[11]. Cette étymologie, très tentante et accueillie par de bons spécialistes[12], impose comme sa rivale une exégèse fonctionnelle de *Faunus :* « est-il bon, est-il méchant ? », pour reprendre un titre de Diderot. Disons seulement que cette identité formelle ne se double pas d'une similitude fonctionnelle, à moins de faire intervenir *Lupercus* et l'arcadisme que rien n'impose. Laissons à Horace et à son protecteur le bénéfice du doute.

Il se pose enfin un problème de délimitation avec *Siluanus*, son doublet à certains égards, dont l'étymologie est évidente[13]. Lui aussi est présenté comme un vagabond, *monticola* (Ov., *met.*, I, 193), hirsute, *horridus* (Hor., *carm.*, III, 29, 22), apte à la pluralisation (Ov., *met.*, I, 192 ; etc.). Dès le début il a subi aussi l'ascendant de Pan : Plaute traduit *Siluani lucus* le bois sacré de Pan figurant dans le modèle grec (*Aul.*, 674 et 766) ; comme *Faunus*, il est devenu caprin dans les descriptions. La particularité de *Siluanus* est d'avoir sa

place dans la maison, (*CIL*, IX, 2100 : *Siluano casanico*), et de faire figure de dieu lare, comme on peut le constater à Délos dans les inscriptions et dans les monuments figurés (*Faunus* n'apparaît nulle part avec certitude) [14]. Tandis que les dédicaces à *Siluanus* (et aux *Siluani*) sont légion, on ne trouve à citer pour *Faunus* que Dessau 3580 (à Tabarka, dans un latin archaïsant) ; il faut ajouter le féminin *Siluana* (*CIL*, XII, 1103 *Siluano et -e*), avec pluralisation : *Siluanabus* (*CIL*, III, 3393)[15]. *Faunus* ne survit que dans l'emprunt savant du nom générique, sublimé dans la poésie et la musique. Sous la forme du

---

11 Outre δάος le nom phrygien du « loup », on peut citer le v.-slave *daviti* (russe *davit'*) « étrangler » et plus loin angl. *dead*, all. *tot* « mort ».

12 En particulier F. Altheim, (*La Religion romaine antique*, Paris, Payot, 1955, p. 14, et souvent ailleurs) et F. Bömer (Ovidius, *Fasten*, 2, Heidelberg, Winter, 1958, p. 100).

13 *Siluano in silua*, Cato, *agr.*, 83. « Habitant » des forêts, mais aussi leur « maître », comme le rappelle opportunément J.-P. Brachet, *Latomus*, 65, 2006, p. 877. Ce fait impose de considérer l'étrusque *Selvans* comme un emprunt.

14 M. Bulard, *La Religion domestique dans la colonie italienne de Délos*, Paris, De Boccard, 1926, p. 324-337.

15 Les références à *Faunus* et à *Siluanus* se trouvent facilement dans les index des auteurs littéraires : Ennius, Lucilius, Accius, Varron, Cicéron, Virgile, Ovide, etc. (pour Servius et Donat, recourir à J.F. Mountford et J.T. Schultz, *Index rerum et nominum*, Ithaca, NY, Cornell University, 1930, repr. Zürich, Olms, 1962). Une seule monographie : Elisabeth Clementine Henriëtte Smits, *« Faunus »*, Leiden, Leidsche uitgeversmij, 1946 ; ouvrages classiques sur la religion romaine : L. Preller et H. Jordan, *Römische Mythologie*, *op. cit.* ; G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, *op. cit.* ; K. Latte, *Römische Religionsgeschichte*, München, Beck, 1960 ; G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, *op. cit.* ; sur les étymologies : G. Radke, *Die Götter Altitaliens*, Münster, Aschendorff, 2e éd., 1979. Dictionnaires : Roscher ; *DA* ; *RE* ; P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 1951 ; *Kleine Pauly* ; *LIMC* ; une multitude de manuels moins détaillés. Quelques points de vue notables ont été cités en note.

chèvre-pied hellénisé[16], il a longtemps prêté sa forme au Diable, caractérisé par son pied fourchu et les deux bosses visibles sur son front, dans la croyance superstitieuse et dans l'imagerie populaire, créées à la fin du Moyen Âge.

16 Il ne faut surtout pas oublier le témoignage ancien de saint Jérôme qui, dans la *Vie de Paul* (de Thèbes), 8, 1-3, s'amuse à faire surgir dans le désert un Faune, délégué de son troupeau, préoccupé de son salut. Non content de le décrire, 8, 1, *haud grandem homunculum uidet, aduncis naribus, fronte cornibus asperata, cuius extrema pars corporis in caprarum pedes desinebat*, il apporte en 8, 6 la preuve de l'existence de ces êtres mythiques en rappelant que l'un d'entre eux s'est manifesté à Alexandrie, sous Constance.

LA PRIÈRE PHILOSOPHIQUE, GRECQUE ET LATINE : UNE ESQUISSE DE DÉFINITION ET DE CLASSIFICATION

Charles Guittard

Les études concernant la prière dans le monde gréco-romain ont connu un notable regain au cours de ces dernières décennies et les latinistes et les hellénistes ne peuvent que s'en réjouir : il paraît loin le temps où seule la vieille dissertation allemande, en latin, de G. Appel, au demeurant toujours utile, pouvait prendre place dans les bibliographies classiques et l'entreprise conduite par le Centre d'analyse des rhétoriques religieuses de l'Antiquité en est désormais une brillante illustration[1]. Il est vrai que le nombre des prières en latin authentiquement rituelles est plus que limité, que cette rareté était l'une des causes du peu d'engouement ou d'intérêt suscité par ce genre d'études. Des études récentes se sont plus particulièrement intéressées à définir ce que les Grecs ont appelé la théurgie[2]. La prière est difficile à situer dans le cadre général des pratiques rituelles romaines, puisqu'elle est présente dans tous les actes rituels[3]. La grande spécialiste du culte de Fortuna qu'est Jacqueline Champeaux sait que, dans le corpus limité des prières littéraires,

1 Georgius Appel, *De Romanorum precationibus*, *RVV*, VII, 2, Giessen, 1909. Voir maintenant *Corpus de prières grecques et romaine*, textes réunis, traduits et commentés par Frédéric Chapot et Bernard Laurot, Turnhout, Brepols, coll. « Recherches sur les Rhétoriques religieuses », 2, 2001. Pour la bibliographie : Frédéric Chapot et Bernard Laurot, *Bibliographie analytique de la prière grecque et romaine (1898-1998)*, Turnhout, Brepols, coll. « Recherches sur les Rhétoriques religieuses », 1, 2000. On attend une mise à jour et un complément bibliographique pour les années suivantes (*Supplément, années 1999-2003*).

2 Pierre Boyancé, « Théurgie et télestique néoplatonicienne », *RHR*, 147, 1955, p. 189-203 ; Carine Van Liefferinge, *La Théurgie. Des oracles chaldaïques à Proclus*, Centre international d'Étude de la religion grecque antique, *Kernos*, supplément 9, Liège, 1999.

3 On peut, à cet égard, rappeler la classification de Georg Wissowa : *uotum*, *euocatio*, *deuotio*, prise d'auspices, *foedus*, *lustratio*, prière, sacrifice, lectisterne, *supplicatio*, procession, jeux, *dedicatio-consecratio* d'un temple (*Religion und Kultus der Römer*, München, Beck, 2e éd., 1912, § 61, 62, 65).

on ne trouve que quelques prières adressées à la Fortune, en particulier une célèbre ode où Horace invoque la déesse en faveur d'Auguste qui préparait une expédition en Bretagne[4]. La *Fortuna Redux* est en tout cas l'objet d'une attention particulière dans le rituel des Arvales, où elle est invoquée pour le retour et le salut de l'Empereur[5].

Un type de prière occupe une place particulière : il s'agit de la prière philosophique, qui se situe aux confins de la philosophie et de la religion[6]. Si les historiens des religions, depuis l'essor des sciences humaines, ont pu définir et reconnaître une prière dite philosophique[7], il n'en va pas de même dans le monde antique et dans le cadre des religions grecque et romaine : la religion romaine ne connaît que la prière de demande, le *uotum* et les différentes formes de supplications et d'actions de grâces. Les formes de la *precatio* sont fixées par les différents collèges et conservées dans les *libri*. Quelle est la place de la prière philosophique dans les classifications et peut-on en donner, à travers les exemples qui ont été conservés dans la littérature grecque et latine, une définition susceptible de satisfaire l'historien des religions ?

Les prières conçues, prononcées ou mises en forme par les philosophes grecs peuvent contribuer à nous faire comprendre le sentiment religieux de Romains cultivés, comme Cicéron ou Sénèque. La démarche philosophique, surtout dans l'Antiquité, fait une large place à la prière et même le poème de Lucrèce *De rerum natura*, censé affranchir l'homme de la religion et dénoncer la pratique de la prière en soi, offre le paradoxe de s'ouvrir par une des plus belles prières de la littérature latine[8] et illustre en quelque sorte la situation paradoxale dans laquelle se trouvent les philosophes par rapport à la prière.

---

4 Hor., *carm.*, I, 35 ; *cf.* Lucan., VIII, 729-742 ; IX, 212-214 ; Sen., *cons. ad Pol.*, 13, 1.

5 Guilelmus Henzen, *Acta Fratrum Arvalium*, Berlin, G. Reimer, 1874, p. 123.

6 Henricus Schmidt, *Veteres philosophi quomodo iudicauerint de precibus*, *RVV*, IV, 1, Giessen, 1907 ; Édouard des Places, « La prière des philosophes grecs », *Gregorianum*, 41, 2, 1960, p. 253-272.

7 Frédéric Heiler a consacré un chapitre à « L'idéal de la prière et la critique de la prière dans la pensée philosophique » (*La Prière*, traduit par Étienne Kruger et Jacques Marty, Paris, Payot, 1931, p. 221-244).

8 J. Vahlen, « Über das Prooemium des Lucretius », *Monatsber. der Preuss. Akad. der Wissensch.*, 1877, p. 479-490 ; G. Giri, « Intorno al proemio del primo libro di Lucrezio », *RFIC*, 40, 1912, p. 87-112 ; *id.*, « Intorno al invocazione di Lucrezio a Venere ed alla rappresentazione di lei con Marte », *RFIC*, 43, 1915, p. 34-55 ; E. Bignone, « Nuove ricerche sul proemio del poema di Lucrezio », *RFIC*, 47, 1919, p. 423-433 ; Richard Reitzenstein, « Das erste Prooemium des Lucrez », *Nachr. der Gesell. der Wiss.*, Göttingen, 1920, p. 83-96 ; F. Jacoby, « Das Proemium des Lucretius », *Hermes*, 56, 1921, p. 1-65 ; J. Blatt, « Zu Lucrez, I, 1-49 », *Eos*, 35, 1932, p. 345-347 ; Karl Barwick, « Über das Proömien des Lucrez », *Hermes*, 58, 1923, p. 147-175 ; Erik Wistrand, « De Lucretii Prooemii interpretatione », *Eranos*, 41, 1943, p. 43-47 ; Pierre Grimal, « Lucrèce et l'Hymne à Vénus. Essai d'interprétation », *REL*, 35, 1947, p. 184-195. *Cf.*, d'une manière générale, André-Jean Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, PUF, 1946 (2e éd. 1968).

La réflexion théologique des Romains, dans le cadre du *ritus Romanus*, est relativement pauvre et la perte des archives pontificales, des archives des différents collèges, comme la disparition de l'œuvre de Varron, a accru la part des incertitudes. Sans doute la réflexion varronienne a-t-elle marqué une étape importante dans la fixation d'une doctrine. En fait, Mucius Scévola avait repris de façon originale les réflexions des stoïciens sur les diverses sources de la connaissance des dieux, distinguant les dieux introduits par les poètes, les dieux introduits par les philosophes et les dieux introduits par les chefs politiques. Varron distingua une théologie mythique, celle des poètes et dramaturges, une théologie physique ou naturelle, qui convient au monde et une théologie civile, qui est celle de la cité[9]. L'approche philosophique se situe dans le cadre de la théologie physique proprement dite.

Il n'existe dans le cadre de la religion romaine qu'un texte relatif à la classification des prières, celui de Pline, qui, dans un livre consacré aux remèdes fournis par l'homme et les animaux, s'interroge sur le pouvoir de la parole dans les pratiques magiques et les prières et propose une classification tripartite des prières, ainsi qu'une description minutieuse du rituel de la prière elle-même[10]. Pline distingue trois types de prières : les prières qui permettent d'obtenir de bons augures, les prières qui permettent de conjurer les mauvais augures et un troisième type de prières, moins clairement défini, comprenant les prières de recommandation. Il existe une hésitation sur la définition du troisième type, compte tenu d'une difficulté de lecture dans la tradition manuscrite, mais les prières de recommandation sont bien attestées dans la religion romaine et c'est ce type qui s'impose.

9 Aug., *ciu.*, VI, 5 ; *cf.* Burkhart Cardauns, *M. Terentius Varro, Antiquitates Rerum Diuinarum*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1976, I, *Die Fragmente*, p. 18-20 ; II, *Kommentar*, p. 139-144 ; *cf.* aussi Pierre Boyancé, « Sur la théologie de Varron », *REA*, 57, 1955, p. 57-84 (= *Études sur la religion romaine*, Paris, De Boccard, 1972, p. 253-289) ; Jean Pépin, « La théologie tripartite de Varron », *Revue des études augustiniennes*, 2, 1958, p. 265-294.

10 Plin., *nat.*, XXVIII, 11 : *praeterea alia sunt uerba impetritis, alia depulsoriis, alia commendationis uidemusque certis precationibus obsecrare suesse summos magistratus et, ne quod uerborum praetereatur aut praeposterum dicatur, de scripto praeire aliquem rursusque alium custodem dari qui adtendat, alium uero praeponi qui fauere linguis iubeat, tibicinem canere ne quid aliud exaudiatur. Cf.* Charles Guittard, « Pline et la classification des prières dans la religion romaine (*nat.*, 28, 10-21) », dans *Pline l'Ancien témoin de son temps*. Actes du Colloque de Nantes, 22-26 octobre 1985, Biblioteca Salmanticensis, Estudios 87, Salamanque/Nantes, Kadmos, 1987, p. 473-486 ; Thomas Köves-Zulauf, *Reden und Schweigen. Religion bei Plinius Maior*, München, Fink, coll. « Studia et Testimonia Antiqua », XII, 1972.

Valère Maxime offre un témoignage de moindre importance, à valeur rhétorique, sur la classification des prières[11]. On y trouve une description générale des pratiques romaines concernant la divination, les oracles, l'auguration, le sacrifice ; concernant les demandes adressées aux dieux, Valère Maxime distingue la pratique du vœu et l'action de grâces. Le témoignage de l'historien rhéteur a pour principal mérite de confirmer l'existence d'une prière de recommandation, que le texte de Pline ne permet pas de définir de manière sûre et établie. La prière philosophique ne constitue pas en soi une catégorie : elle relève de la pratique personnelle et non des pratiques reconnues dans le cadre de la cité.

Dans une tradition proche de la diatribe cynico-stoïcienne, on peut définir et reconnaître à Rome une tradition satirique sur la valeur et la fonction des prières adressées aux dieux. Déjà Plaute, dans le prologue du *Rudens*, présenté par l'étoile Arcturus divinisée, avait dénoncé la fausse piété : « Les scélérats s'imaginent que, par des offrandes et des sacrifices, ils pourront obtenir la clémence de Jupiter. Ils y perdent leur peine et leur argent. Jupiter n'agrée pas les supplications d'un parjure. Mais qu'un homme au cœur pur supplie les dieux, alors il trouvera grâce devant eux plus aisément que le scélérat »[12].

Sans doute serait-il vain de chercher dans la Satire II de Perse, composée à l'occasion du *dies natalis* de son ami Macrin, un développement articulé : cette libre composition est celle de la diatribe cynico-stoïcienne et de la satire horatienne. Sans ménager les transitions, le poète multiplie, à travers des interrogations et des exclamations variées, de courtes scènes destinées à illustrer les prières criminelles, lorsqu'on souhaite la mort d'un proche dans l'attente d'un héritage, les vœux inutiles, ou contraires à la raison, comme le désir de richesses, les pratiques vaines où le luxe et la valeur des offrandes l'emportent sur la piété véritable. Mais la pureté de Macrin, à laquelle le poète rend hommage dès les premiers vers, et la haute conception de la véritable religion, telle que l'exprime Perse dans la conclusion de la pièce, traduisent l'élévation

11 Val. Max., I, 1 : *maiores statas sollemnesque caerimonias pontificum scientia, bene gerendarum rerum auctoritates augurum obseruatione, Apollinis praedictiones uatum libris, portentorum depulsiones Etrusca disciplina explicari uoluerunt. Prisco etiam instituto rebus diuinis opera datur, cum aliquid commendandum est, precatione, cum exposcendum, uoto, cum soluendum, gratulatione, cum inquirendum extis uel sortibus, impetrito, cum sollemni ritu peragendum, sacrificio, quo etiam ostentorum ac fulgurum denuntiationes procurantur.* Cf. *Corpus de prières grecques et romaines*, *op. cit.*, p. 10-11 et 371 ; Hans-Friedrich Mueller, *Roman Religion in Valerius Maximus*, London/New York, Routledge, 2002, p. 9-10.

12 Plaut., *Rud.*, 22-27 : *Atque hoc scelesti in animum inducunt suum / Iouem se placare posse donis hostiis : /et operam et sumptum perdunt. / Id eo fit quia nihil ei acceptum est a perjuriis supplici. / Facilius si qui pius est a dis supplicans / quam qui scelestu' est inueniet ueniam sibi.*

et la noblesse d'une pensée dans laquelle Tertullien reconnaissait des accents presque dignes de la ferveur chrétienne[13]. Les mêmes lieux communs issus de la diatribe gréco-latine et d'une sagesse populaire se retrouvent dans la Satire X de Juvénal[14] : tous les avantages que les hommes demandent aux dieux de leur accorder, puissance, éloquence, gloire militaire, longue vie, beauté physique, se retournent souvent contre eux et deviennent ensuite la source de leurs malheurs. Le seul vœu raisonnable que l'homme puisse formuler, c'est d'avoir, selon un adage qui devait avoir une heureuse fortune, une âme saine dans un corps sain. Dans la satire de Perse[15] comme dans celle de Juvénal[16], la prière est constamment associée à l'offrande et au sacrifice accompagnant le *uotum* ou la demande aux dieux ; Perse et Juvénal ont su aussi nous montrer le Romain dans sa pratique quotidienne de la religion et dénoncer certains usages, comme le rajeunissement des statues de culte, dont les visages étaient « redorés » lors des triomphes[17] ou les tablettes de cire attachées aux genoux des dieux lorsqu'on leur présentait des vœux[18].

Si l'on veut illustrer la notion de « prière philosophique » à Rome, les seuls exemples de réflexion authentique sur la prière se trouvent chez Lucrèce et chez Sénèque, représentant les deux grandes écoles de l'épicurisme et du stoïcisme. Le disciple d'Épicure et le philosophe de la Stoa vont nous offrir une approche de la prière dans un cadre philosophique.

C'est ainsi à l'épicurien Lucrèce que l'on doit la plus vive critique de l'attitude traditionnelle des hommes en ce qui concerne les demandes adressées aux dieux. Mais cette virulente et puissante critique le conduit à formuler une des plus belles définitions de ce qui constitue la véritable piété, condition du bonheur philosophique : pouvoir tout regarder d'un esprit que rien ne trouble. Les Épicuriens s'inscrivent dans la lignée d'une longue tradition philosophique résolument critique envers la prière. Épicure dénonçait, à l'exemple de Socrate, la conception traditionnelle de la prière, estimant qu'il est vain de demander aux dieux ce que l'on peut obtenir par ses propres efforts : « Il est sot de demander aux dieux ce que l'on peut se

13 Tert., *apol.*, 30, 5-6.

14 Juv., 10, 356 : *orandum est ut sit mens sana in corpore sano. Cf. Corpus de prières grecques et romaines, op. cit.*, p. 390-391.

15 Pers., 2, 47 : *tot tibi cum in flammis iunicum omenta liquescant. Cf.* François Villeneuve, *Essai sur Perse*, Paris, Hachette, 1918, p. 249-261 ; *cf.* aussi *Corpus de prières grecques et romaines, op. cit.*, p. 388-390.

16 Juv., 10, 354-355 : *ut tamen et poscas aliquid uoueasque sacellis / exta et candiduli tomacula porci. Cf.* C. Mueller-Goldingen, « Zur Behandlung der Gebetsproblematik in der griechisch-römischen Antike », *Hyperboreus*, 2, 2, 1996, p. 21-37.

17 Pers., 2, 55-56 : *hinc illud subiit, auro sacras quod ouato / perducis facies.*

18 Juv., 10, 55 : *propter quae fas est genua incerare deorum.*

procurer par soi-même »[19]. Épicure avait rédigé des traités *Sur les dieux*, *Sur la piété*, et son disciple Philodème de Gadara avait composé un traité *Sur la piété*, dont d'importants fragments ont été préservés[20]. Les épicuriens estiment que l'homme doit rendre hommage aux dieux, mais cet hommage est totalement désintéressé et ni les dieux ni les hommes ne peuvent en tirer le moindre bénéfice[21]. La prière ne peut se justifier, s'expliquer que par une prise en compte réfléchie de la nature supérieure de la divinité[22]. Comme Épicure, et conformément à la tradition, Lucrèce critique le ritualisme excessif, le formalisme de la prière, certaines formes de la dévotion superficielle et populaire et, cherchant à définir la véritable piété, il dénonce l'attitude extérieure de l'orant, quand elle ne reflète pas un état de pureté intérieure. Cette critique, qui prend place dans un long développement sur l'origine de la religion[23], lui offre l'occasion de décrire avec précision l'attitude de l'orant devant l'autel ou la statue :

> La piété ne consiste nullement à se montrer souvent, la tête couverte d'un voile, tourné vers une pierre, à s'approcher de tous les autels, à se prosterner allongé de tout son long sur le sol, à tendre les mains ouvertes devant les sanctuaires des dieux, à inonder les autels du sang des quadrupèdes, à enchaîner des vœux à d'autres vœux, mais c'est bien plutôt pouvoir tout considérer d'un esprit exempt d'agitation[24].

Le stoïcisme romain, dans la grande tradition représentée par Sénèque, Épictète et Marc Aurèle, s'est lui aussi assigné comme tâche de définir la

---

19 *Sentences vaticanes*, 65. *Cf.* Marcel Conche, *Épicure. Lettres et Maximes*, Villers-sur-Mer, Éditions de Mégare, 1977, p. 262-263 ; à rapprocher de Xénophon, *Mémorables*, I, 1, 9 et Démocrite B 234 D-K. *Cf.* aussi Cyril Bailey, *Epicurus. The Extant Remains*, Oxford, Clarendon Press, 1926, p. 386. Marcel Conche (*Épicure*, *op. cit.*, p. 263-264, n. 3) observe que la prière de Cléanthe, prière où il demande à Zeus la connaissance (*SVF*, I, frag. 537, Arnim), peut dater du vivant d'Épicure.

20 Diog., Laert., X, 27. Les fragments du *De pietate* de Philodème ont été étudiés par Th. Gomperz, *Herkulanische Studien*, II, Leipzig, Teubner, 1866. *Cf.* Marcello Gigante, *La Bibliothèque de Philodème et l'épicurisme romain*, Paris, Les Belles Lettres, 1987.

21 Philod., *de musica*, IV, col. 4, p. 66 Kemke ; frag. 386, p. 258, 11-13 Hermann Usener (*Epicurea*, Leipzig, Teubner, 1887) ; Lact., *inst.*, VII, 5, 7 (frag. 371, p. 250, 14-15 Usener).

22 Philod., *de pietate*, col. 110, p. 126 Gomperz ; frag. 124 Arrighetti (*Epicuro, Opere*, Torino, Einaudi, 1960) ; frag. 13 Usener. *Cf.* Sen., *ben.*, IV, 19, 4.

23 Lucr., V, 1161-1240.

24 Lucr., V, 1198-1203 : *Nec pietas ullast uelatum saepe uideri / uertier ad lapidem, atque omnis accedere ad aras, / nec procumbere humi prostratum et pandere palmas / ante deum delubra, nec aras sanguine multo / spargere quadrupedum, nec uotis nectere uota, / sed mage pacata posse omnia mente tueri.* *Cf.* Jean- Paul Thuillier, « Notes sur Lucrèce et la satire antireligieuse (*De Rerum Natura*, V, 1198-1203) », dans *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome, École française de Rome, 1974, p. 703-710.

véritable piété. Sans doute Sénèque critique-t-il, comme il se doit, les formes élémentaires de la superstition et de la prière vulgaire[25], mais la réflexion s'approfondit pour définir la nature de la véritable piété. Chez Sénèque, l'idée d'une puissance divine, le véritable sentiment religieux s'expriment à travers la contemplation de la nature, au milieu des forêts, au bord des sources et des fleuves, près des grottes, dans les solitudes, et la philosophie du Portique rejoint incidemment, chez ce penseur, la pratique des vieux cultes agraires du Latium et de la Rome antiques[26].

Le sentiment de sérénité intérieure qui émane de la personne du sage est l'expression d'une force divine : la divinité vit en lui, *deus intus est*. Sénèque exploite ici un thème littéraire et poétique qui traduit la sensibilité de son époque, puisqu'on pourrait en retrouver des éléments aussi bien chez Virgile, Horace, Ovide, Pétrone, Lucain, que chez Tacite ou Quintilien[27] : la nature sauvage communique à l'homme l'intuition du sacré, qui s'exprime à travers un certain nombre de thèmes ou de lieux communs exploitant les éléments naturels et leur description (obscurité des forêts, immensité des cavernes, étendue des étangs, profondeur des eaux...). Une autre lettre de Sénèque permet de mieux appréhender l'attitude du philosophe face au sacré[28] : cette lettre décrit le caractère sacré de l'âme du sage, mais ici le procédé est différent, puisque l'âme du sage est dépeinte sous les traits d'une femme à la beauté éclatante qui inspire un amour mystique. Ici, Sénèque ne se contente plus d'énoncer une conception du sacré, il veut en transmettre l'expérience. Malgré l'immutabilité du destin, la pratique des vœux et de la prière demeure nécessaire, à côté des rites d'expiation et de procuration dans la mesure où ils sont « confatals », selon l'expression employée par Chrysippe[29]. Or, selon ce scolarque, si le rôle de la divination est de déceler à l'avance les intentions des dieux à l'égard des hommes, elle consiste également à savoir comment on pourra satisfaire les dieux et les rendre favorables[30]. Les pratiques divinatoires visent à déterminer par quels moyens on peut détourner certaines menaces, rendre propices les dispositions de la divinité et, en ce sens, se trouve donc

25 Sen., *epist.*, 41, 1 : *non sunt ad caelum eleuandae manus, nec exorandus aedituus ut nos ad aurem simulacri, quasi magis exaudiri possimus, admittat.*

26 Sen., *epist.*, 41, 1-5.

27 Mireille Armisen-Marchetti, « L'expression du sacré chez Sénèque », dans *Les Écrivains et le sacré* (Actes du XII[e] Congrès de l'Association Guillaume Budé, Bordeaux 1988), Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 309-310 ; *cf.* aussi Jean-Claude Fredouille, « Les écrivains et le sacré à Rome », dans *ibid.*, p. 85-115, en particulier p. 94-95.

28 Sen., *epist.*, 115, 3-5.

29 *SVF*, II, 956-958 Arnim. Sur la notion de « confatalité », *cf.* Daniel Babut, *La Religion des philosophes grecs de Thalès aux Stoïciens*, Paris, PUF, 1974, p. 179 ; *cf.* aussi Cic., *diu.*, II, 63 et 130.

30 Cic., *diu.*, II, 63 et 130.

justifié le recours à une pratique religieuse telle que la prière. Le même souci d'authenticité religieuse avait déjà été traduit par Cicéron, qui ne manque jamais d'exprimer l'idée que la divinité attend de l'homme non des pratiques superstitieuses ou superficielles, mais un culte spirituel fondé sur la piété et l'intégrité morale[31]. Tous les philosophes de l'Antiquité classique ont ainsi abordé cette question.

Épictète de son côté estime que la mission du philosophe est de chanter jusqu'au bout, au nom de tous, l'hymne de louange à Dieu[32]. On en trouve confirmation dans l'œuvre de l'autre représentant illustre du stoïcisme romain : nombreuses sont en effet les pensées de Marc Aurèle se rapportant à la prière. Le philosophe justifie en particulier la pratique de la prière matinale[33], il montre comment, en écoutant lui-même les voix de l'intelligence et de la raison, l'homme peut vivre avec la divinité[34]. La prière des Athéniens (« Fais pleuvoir, fais pleuvoir, Zeus aimé, sur la terre des Athéniens et sur les plaines ») lui offre l'exemple d'une prière simple et libre adressée à la divinité[35].

Comme le montrent les exemples de Lucrèce et de Sénèque, la pensée latine s'inscrit dans la tradition de l'hellénisme en ce qui concerne la prière philosophique, même si la prière romaine s'inscrit bien dans le *ritus Romanus*. La réflexion des penseurs grecs va se révéler plus profonde sur ce point que les théories des Latins.

La prière a retenu l'attention des philosophes grecs de toutes les écoles[36] et de toutes les tendances. La réflexion théologique des Grecs s'accorde avec la place occupée par la prière dans la vie personnelle des philosophes qui apparaissent comme des hommes de prière : l'*Hymne à la Vertu* d'Aristote, l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe et huit hymnes à diverses divinités de Proclus nous montrent des manifestations personnelles d'une fervente piété, sans

31 Cic., *off.*, II, 3, 11 : *deos placatos pietas efficiet et sanctitas, proxime autem et secundum deos homines hominibus maxime utiles esse possunt* ; *cf.* aussi Cic., *leg.*, II, 24-25 ; *nat. deor.*, II, 71.

32 Épictète, *Entretiens*, I, 16, 17-21.

33 M. Aurel., 9, 27, 1.

34 M. Aurel., 5, 27.

35 M. Aurel., 5, 7.

36 Henricus Schmidt, « *Veteres philosophi quomodo iudicaverint de precibus* », *RVV*, 4, 1907-1908, p. 1-74 ; Édouard des Places, *La Religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris, Picard, 1969, p. 171-236 ; *id.*, « La prière des philosophes grecs », *Gregorianum*, 41, 2, 1960, p. 253-272. *Cf.* aussi André Bremond, *La Piété grecque*, Paris, Bloud, 1914 ; Daniel Babut, *La Religion des philosophes grecs*, *op. cit.*, *passim* ; André-Jean Festugière, *La Vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique ou Les besoins de l'esprit dans un monde raffiné*, Paris, Picard, 1977.

parler des célèbres *Hymnes orphiques*[37]. L'importance de la prière et la forme que la prière a revêtue dans la vie de ces penseurs sera envisagée plus loin. Très souvent, les philosophes ont approfondi leur réflexion sur le rôle du sacrifice et sur les formes de la piété et ont donc été amenés à aborder le problème de la prière. Quelques traités ont été plus spécialement consacrés à la prière.

Socrate lui-même, malgré son opposition aux déviations de la religion traditionnelle, qui lui valut une accusation d'impiété, manifeste souvent, à travers les œuvres de Platon ou de Xénophon, un sens affirmé de la prière. Une prière du *Phèdre*, au terme de la palinodie à l'Amour, inclut des termes qui relèvent du rituel[38]. Les prières qu'adresse le philosophe à la fin du même dialogue montrent un jeu élaboré et subtil de parallélismes, d'oppositions et de rapprochements qui ne sont pas sans écho dans l'expression du *carmen* latin[39]. Les parallélismes, rapprochements et oppositions portent sur l'intérieur et l'extérieur de la personnalité du sage, sur la définition de la vraie richesse : on y retrouve exprimée l'idée que seul l'homme tempérant est capable de porter sur lui tous ses biens, apophtegme attribué à Bias de Cyrène, un des Sept Sages.

Dans le *Second Alcibiade*[40], traité consacré à la prière, mais dont l'attribution demeure douteuse et où l'on reconnaît seulement la manière de Platon, Socrate démontre à Alcibiade, qui se rend à un temple pour prier, qu'il s'expose à un grand danger ; en effet, les demandes que les hommes adressent aux dieux sont parfois insensées et leur procurent plus de maux que de biens, comme fit Œdipe qui, dans son délire, demanda aux dieux que ses fils se partagent son héritage par les armes. Il ne convient pas de demander aux dieux la richesse, le pouvoir ; là n'est pas la véritable piété, les dieux se réjouissent autant des modestes offrandes des citoyens les plus pauvres que des somptueux sacrifices offerts par les riches et les puissants. Les hommages des hommes les plus pieux agréent aux dieux, sinon les dons des méchants leur seraient plus agréables que ceux des honnêtes gens. Avant de prier, l'orant doit savoir ce qu'il faut dire et ce qu'il faut faire, ce qui est bon et utile. Point de véritable prière sans exercice de la raison et du logos.

37 *Cf.* Mario Meunier, *Hymnes philosophiques, Aristote, Cléanthe, Proclus*, Paris, L'Artisan du Livre, 1935.

38 Platon, *Phèdre*, 257a 7-9.

39 Platon, *Phèdre*, 279b : « Ô mon cher Pan, et vous toutes, autres divinités de ces lieux, accordez-moi d'acquérir la beauté intérieure et, dans les choses du dehors qui sont à moi, de trouver de l'amitié pour celles du dedans. Puissé-je tenir pour riche l'homme sage ! Puissé-je avoir juste autant d'or que le sage seul peut en emporter avec lui ! ».

40 Platon, *Second Alcibiade*, 138b, 142e-143a, 148b-c, 149 b-c, éd. Joseph Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1930 ; *cf. Corpus de prières grecques et romaines*, *op. cit.*, p. 376-377.

L'*Hymne à la vertu* d'Aristote relève du péan, du thrène et du scolion : on le chantait à la table du Lycée en mémoire d'Hermias d'Atarnée, que le Grand Roi avait lâchement fait exécuter en 341 ou 340 av. J.-C.[41]. Du traité qu'Aristote avait consacré à la prière, et qui fut vraisemblablement une œuvre de jeunesse, il ne subsiste malheureusement plus qu'un fragment préservé par Simplicius qui rédigea au IV^e^ siècle de notre ère un commentaire sur l'œuvre du philosophe[42] : Dieu y est défini « comme un intellect ou même quelque chose qui est au-delà de l'intellect ».

On peut considérer, en l'état de nos connaissances, l'*Hymne à Zeus* de Cléanthe comme le modèle de la prière philosophique dans l'Antiquité[43]. Selon l'analyse qu'en a donnée É. des Places, l'hymne comprend une invocation liminaire (v. 1-6), deux parties centrales, développant la puissance et les exploits de la divinité en posant le problème du mal et des méchants (v. 7-17 et 18-31), et une prière finale (v. 32-39) ; la prière s'articule donc selon les divisions traditionnelles. La polyonymie de l'invocation se retrouve dans la plupart des textes de prière, de même qu'est traditionnel le χαῖρε du troisième vers. L'*Hymne à Zeus* constitue, à n'en pas douter, un des sommets de la prière antique, selon l'expression d'É. des Places[44].

Sans doute la réflexion des philosophes a-t-elle été féconde au sein des différentes écoles et l'on peut en reprendre les principales étapes : c'est au moment de l'essor du christianisme et lorsque se pose, dans toute sa force, le

41 Pour l'*Hymne à Arétê*, *cf. Anthologia lyrica Graeca*, éd. E. Diehl, 3^e^ éd. par R. Beutler, fasc.1, Leipzig, Teubner, 1951, p. 117-119 ; *cf.* aussi Édouard des Places, *La Prière des philosophes grecs*, *op. cit.*, p. 256-258 ; *Corpus de prières grecques et romaines*, *op. cit.*, p. 156-157.

42 Simplicius, *De Caelo*, 485, 19-22. *Cf.* Aristotelis, *Fragmenta selecta*, éd. William David Ross Oxford, Clarendon Press, 1955, p. 57 ; *cf.* aussi le commentaire de Jean Pépin dans *Aristote. De la richesse. De la prière. De la noblesse. Du plaisir. De l'éducation*, fragments et témoignages, édités, traduits et commentés sous la direction de Pierre-Maxime Schuhl, Paris, PUF, 1968.

43 Édouard des Places, *La Prière des philosophes grecs*, *op. cit.*, p. 259-265. *Cf.* les traductions de Mario Meunier, *Hymnes philosophiques*, *op. cit.*, p. 35-38 et d'André-Jean Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Paris, Lecoffre, 1949, t. II, p. 311-313. Traduction et commentaire dans N. Festa, *I Frammenti degli Stoici antichi*, Bari, Laterza, 1935, t. II, p. 78-83 (réimpr. Hildesheim/New-York, Olms, 1971, en un vol., même pagination) et Carlo Del Grande, *Hybris. Colpa e Castigo nell'espressione poetica e letteraria degli scrittori della Grecia antica. Da Omero a Cleante*, Napoli, Ricciardi, 1947, p. 400-408 ; G. Zuntz, « Zum Kleanthes – Hymnus », *HSCP*, 63, 1958, p. 289-308, a proposé des corrections au texte en s'appuyant sur le manuscrit *Farnesianus*, 299 de Stobée, qui date du XIVe siècle. L'*Hymne à Zeus* nous a été transmis par Stobée, *Eclog. Phys.*, I, 1 cap. 2, s. 12, p. 8-9, éd. A. Meineke, Leipzig, Teubner, 1860 (*cf. SVF*, I, 537, p. 121-122).

44 *Cf.* Édouard des Places, *La Prière des philosophes grecs*, *op. cit.*, p. 259, qui cite James Adam : « *Perhaps the noblest tribute of religious adoration in the whole range of ancient literature* » (*The Religious Teachers of Greece*, Edinburgh, Clark, 1908 [rééd. Clifton, 1965], p. 27).

problème du monothéisme que le discours critique et méthodologique sur la prière se constitue le plus nettement.

Un sophiste de la seconde moitié du IIe siècle ap. J.-C., Maxime de Tyr, a consacré l'une de ses dissertations, la cinquième, à la question de savoir « s'il faut prier »[45]. Si l'authenticité du *Second Alcibiade* et son attribution à Platon restent l'objet d'une controverse[46], l'école des néo-platoniciens a souvent disserté, et de façon suivie, sur les problèmes soulevés par la pratique de la prière. Dans un chapitre des *Mystères d'Égypte*, Jamblique insiste sur la place des prières dans le rituel du sacrifice : la prière lui paraît établir un lien de communion entre l'orant et le divin[47]. Toutefois, dans cet ouvrage où il répond aux attaques de Porphyre et défend la théurgie et les diverses formes de la divination inspirée, Jamblique condamne « les prières qui sont adressées aux dieux comme à des hommes, ainsi que les injonctions faites avec grande ardeur dans l'accomplissement des opérations »[48].

C'est à l'un des derniers diadoques de l'Académie, Proclus, que revient le mérite d'avoir inséré dans son *Commentaire sur le Timée* de Platon ce que l'on peut considérer comme un véritable traité sur la prière. En effet, l'invocation par laquelle s'ouvre le discours de *Timée* a inspiré le traité le plus complet, l'analyse la plus exhaustive et la plus systématique portant sur la prière[49]. Après avoir défini l'essence de la prière, qui est de lier et d'unir les âmes aux dieux ou, pour mieux dire, d'unifier toutes les choses secondes avec les premières, et après avoir analysé les causes de la prière, causes efficientes (puissance agissante de la divinité), finales (les âmes sont fixées dans la divinité), exemplaires (le Bien et les principes qui en découlent), formelles (principes assimilant les âmes aux dieux) et matérielles (souvenirs de la divinité imprimés dans les âmes), Proclus propose quatre classifications

45 Pieter-Willem Van Der Horst, *Maximus of Tyre on Prayer, An annoted translation of* εἰ δεῖ εὔχεσθαι *(Dissertatio 5)*, dans H. Cancik (dir.), *Geschichte-Tradition-Reflexion. Festschrift für Martin Hengel zum 70 Geburtstag. 2. Grieschiche und römische Religion*, Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1996, p. 323-338 ; Michael B. Trapp, *Maximus of Tyre. The philosophical Orations. Transl., with an introduction and notes*, Oxford/New York, Oxford University Press, 1997, p. 40-41.

46 *Cf.* Platon, *Œuvres complètes*, t. XIII, 2e partie : *Dialogues suspects*, éd. Joseph Souilhé, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1962 (1ère éd. 1930), p. 3-42.

47 *Cf.* Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, 5, 26, éd. Édouard des Places, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1966, p. 181-183.

48 *Ibid.*, 4, 3.

49 *Procli Diadochi in Platonis Timaeum commentaria*, éd. E. Diehl, I, Leipzig, Teubner, 1903, livre II, 63 E - 66 F. L'analyse de Proclus suit le plan suivant : 65 A-B, définition générale de la prière ; 65 B, étapes de la prière ; 65 E, son essence, sa finalité, mode selon lequel elle opère ; 65 E, ses causes (p. 206-217) ; *cf.* Proclus, *Commentaire sur le Timée*, traduction et notes par André- Jean Festugière, tome II, livre II, Paris, Vrin, 1967, p. 37-46, 214, 217-222, 6 ; *cf.* Édouard des Places, *La Prière des philosophes grecs*, *op. cit.*, p. 270-272.

pour les prières. La première repose sur les genres et les espèces des dieux et distingue les prières démiurgiques (par exemple, pour obtenir l'apaisement de la tempête), purificatrices ou apotropaïques, les prières vivificatrices (ainsi, pour la production des fruits) et les prières perfectrices (quand la prière nous fait tendre vers les dieux)[50]. En second lieu et en fonction de l'orant, on peut définir la prière philosophique, la prière théurgique et la prière légale, conforme aux usages de la cité. En troisième lieu, selon l'objet de la demande formulée, la classification reconnaît les prières pour le salut de l'âme, les prières portant sur des biens extérieurs. Enfin, la distinction peut se fonder sur les différents moments où l'homme prie, en fonction de la place aux quatre points cardinaux du cercle de l'écliptique. Dans cette classification, la prière philosophique est rapprochée de la prière théurgique.

La prière philosophique se caractérise par la louange de la divinité et l'absence de demande particulière : elle est donc complètement étrangère au *do ut des* de la religion classique. Elle s'apparente davantage à l'hymne, aux prières d'actions de grâce, ayant recours aux procédés classiques de l'hymnologie.

En fait, la prière philosophique est en grande partie étrangère au rite, au culte proprement dit. Elle relève de l'individu, ou de l'École et, si elle peut s'inscrire dans le cadre de la cité, elle conserve son indépendance fondamentale. D'où les difficultés pour la définir dans le cadre du *ritus Romanus*, ou, tout simplement de la cité romaine. La religion romaine repose sur les formules de prières, telles qu'elles ont été fixées par les pontifes et telles qu'elles se trouvent consignées dans les livres des collèges. Ce sont les conceptions monothéistes de la divinité qui favorisent le développement de la prière philosophique. Le philosophe s'adresse à la divinité, au Dieu et recherche à travers le discours l'union avec la divinité et le perfectionnement moral. Le développement du culte solaire et la diffusion du christianisme ont permis une large définition de ce type de prière différent du ritualisme et du formalisme de la religion romaine.

On trouve un bel exemple du syncrétisme philosophico-religieux de l'Antiquité tardive dans l'hymne à la divinité attribué à un poète du IV^e^ siècle,

50 *Cf.* Diehl I, p. 213, lignes 27-29 ; mais l'allusion directe à la perfection spirituelle que André Bremond (« Un texte de Proclus sur la Prière et l'Union divine », *Recherches de science religieuse*, 19, 1929, p. 455) et Édouard des Places (*La Religion grecque*, *op. cit.*, p. 306), sinon A.-J. Festugière (*Proclus, Commentaire sur le Timée*, *op. cit.*, p. 37), ont cru y déceler, est contestée par L. Bodson (« Deux expressions du sentiment religieux dans la prière personnelle en Grèce », dans Henri Limet et Jean Ries (dir.), *L'Expérience de la prière dans les grandes religions*. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978), Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, coll. « Homo religiosus », V, 1980, p. 149-172 et 165-172 (Appendice, sur le passage en question).

Tibérianus[51], un hymne qui est présenté comme une traduction latine de vers de Platon, qui pourrait s'inscrire dans la tradition de l'orphisme tardif ou avoir été conçu comme une introduction à la traduction cicéronienne du *Timée* de Platon, un équivalent précisément à la prière qui ouvre le dialogue[52]. Un autre exemple est fourni par un auteur comme Firmicus Maternus qui a composé sa *Mathesis* une dizaine d'années avant de se convertir au christianisme[53] : le livre V de ce manuel s'ouvre par une prière hénothéiste où l'auteur s'adresse d'abord au dieu suprême, qu'il ne saurait nommer, avant d'invoquer les astres. La prière exploite tous les procédés du genre hymnique, l'anaphore, le « Du-Stil », les éléments colométriques et rythmiques. Selon un procédé cher à la langue latine, la transcendance de la divinité est exprimée par l'association d'attributs contraires (« père et mère », « père et fils »...). L'invocation initiale (*quicumque es deus*) rappelle même assez curieusement la formule *siue deus siue dea* si caractéristique des *precationes* et *carmina* de la religion traditionnelle[54]. On a même cru pressentir des accents chrétiens dans la formulation de cette prière qui s'inscrit dans la tradition païenne[55].

C'est en tout cas une situation étrange que celle de l'Empire romain au début du IV^e^ siècle, au moment de la reconnaissance officielle du christianisme. Lactance évoque avec force la vision qui fut celle de Licinius, à la veille de la bataille qu'il livra en Thrace contre Maximin Daia, au Campus Ergenus, le 30 avril 313 : Lactance reproduit à ce propos le texte d'une prière qui aurait été dictée par un ange[56]. Cette prière que le Père de l'Église rapporte au Dieu des

51 Silvia Mattiacci, *I carmi e i frammenti di Tiberiano. Introduzione, edizione critica, traduzione e commento*, Firenze, Olschki, 1990, p. 66-67 et 157-199.

52 *Corpus de prières grecques et romaines*, *op. cit.*, p. 360-362 ; *cf.* Tullio Agozzino, « Una preghiera gnostica pagana e lo stile lucreziano nel IV secolo (Tiberiano, 4, P. L. M. III, p. 267 Baehrens) », dans *Dignam dis, a Giampaolo Vallot, Silloge di studi suoi e dei suoi amici*, Venezia, Libreria Universitaria, 1972, p. 169-210 ; H. Lewy, « A Latin Hymn to the Creator ascribed to Plato », *Harvard Theolgical Review*, 39, 1946, p. 243-258.

53 *Cf.* Jacqueline Champeaux, « Un astrologue face aux haruspices : Firmicus Maternus », dans *La Divination dans le monde italique*, 9, *Les Écrivains du IV^e^ siècle : l'« Etrusca disciplina » dans un monde en mutation* (Actes de la table ronde tenue à Clermont-Ferrand les 17 et 18 septembre 1999) *Caesarodunum*, Supplément, 67, 2005, p. 105-117.

54 Charles Guittard, « *Siue deus siue dea* : les Romains pouvaient-ils ignorer la nature de leurs dieux ? », *REL*, 80, 2002, p. 25-54.

55 Franz Skutsch, « Ein neuer Zeuge der altchristlichen Liturgie », *Archiv für Religionswissenschaft*, 13, 1910, p. 291-305 (critique par Eduard Norden, *Agnostos Theos. Untersuchungen zur Formengeschichte der religiöser Rede*, Berlin/Leipzig, Teubner, 1913, p. 233-239). Sur la théologie solaire, *cf.* Pierre Chuvin, *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, Les Belles Lettres/Fayard, 1990, p. 197-205.

56 Lact., *mort. pers.*, 46, 6 : *Summe deus, te rogamus, sancte deus, te rogamus. Omnem iustitiam tibi commendamus, salutem nostram tibi commendamus, imperium nostrum tibi commendamus. Per te uiuimus, per te uictores et felices existimus. Summe, sancte*

chrétiens est en fait une invocation à l'Être suprême des philosophes, fidèle à la plus pure tradition néoplatonicienne. Une prière semblable est attribuée à Constantin dans la *Vie de Constantin* attribuée à Eusèbe de Césarée[57] : cette prière est donnée comme étant l'œuvre de Constantin lui-même, qui l'aurait rédigée à l'intention de ses soldats fidèles au paganisme, qui devaient la réciter le dimanche, pendant que les soldats convertis au christianisme se rendaient à l'office.

Parmi les nombreuses expressions de la croyance en un Être suprême conçu comme un Dieu unique, l'une des plus connues et des plus couramment citées est celle d'un correspondant de saint Augustin, Maxime de Madaure : « Qu'il n'existe qu'un dieu unique et suprême, sans commencement et sans descendance, quel homme est assez grossier, est assez stupide pour en douter ? C'est lui dont nous invoquons, sous des vocables divers, les énergies répandues dans le monde, car nous ignorons son nom véritable, et en adressant nos supplications séparément à ses divers membres, nous entendons l'honorer tout entier »[58]. Il appartiendra à un penseur et théologien comme Augustin de faire la synthèse entre les différents courants d'expression et de pensée, grâce à sa situation particulière aux confins de deux civilisations. On pourrait retrouver dans une œuvre foisonnante des éléments qui permettraient d'opérer la synthèse entre la prière du philosophe et du théologien. Ainsi, on peut lire au début des *Soliloques* un bel exemple de prière philosophique, où le fidèle loue le Dieu créateur, source de Sagesse et de Vertu : « Ô Dieu Créateur de l'Univers, permets d'abord que je te prie comme il convient, puis que je me rende digne d'être exaucé, enfin, que je te doive ma libération ; Dieu par qui toutes les choses qui n'auraient pas l'être par elles-mêmes tendent à l'être. [...] C'est toi que j'invoque, ô Dieu Vérité, source, principe, auteur de la vérité de tout ce qui est vrai ; Dieu Sagesse, principe, auteur de la Sagesse, de tout ce qui est sage ; Dieu, qui es la véritable, la suprême vie, source, principe, auteur de la vie de tout ce qui vit véritablement et souverainement ; Dieu Béatitude, source, principe, auteur du bonheur de tout ce qui est heureux ; Dieu du Bien et du Beau, source, principe, auteur du Bien et du Beau dans tout ce qui est bon et beau ; Dieu lumière intelligible, source, principe, auteur de la

deus, preces nostras exaudi ; bracchia nostra ad te tendimus, exaudi sancte, summe deus.

57 Euseb. Caes., *Vita Constant.*, 4, 18-19.

58 Aug., *epist.*, 16, 1 : *Equidem unum esse Deum summum, sine initio, sine prole naturae, ceu patrem magnum atque magnificum, quis tam demens, tam mente captus neget esse certissimum ? Huius nos uirtutes per mundanum opus diffusas, multis uocabulis inuocamus, quoniam nomen eius cuncti proprium uidelicet ignoramus. Nam Deus omnibus religionibus commune nomen est. Ita fit ut dum eius quasi quaedam membra carptim, uariis supplicationibus prosequimur, totum colere profecto uideamur.*

lumière intelligible dans tout ce qui brille de cette lumière... »[59]. En revanche, c'est le théologien qui prie pour formuler sa conclusion aux XV livres *Sur la Trinité :* « Seigneur mon Dieu, mon unique espérance, exauce-moi, pour que je ne cède pas à la fatigue en renonçant à te chercher, mais qu'au contraire je cherche ardemment ton visage[60]. Donne les forces de chercher, toi qui as permis qu'on te trouve, et qui as donné l'espérance de te trouver sans cesse davantage. Ma force et ma faiblesse sont en ta présence : soutiens l'une, guéris l'autre. En ta présence sont ma science et mon ignorance : là où tu m'as ouvert la porte, reçois-moi à l'entrée ; la porte que tu as fermée, ouvre-la à celui qui frappe. Que je me souvienne de toi, que je te comprenne, que je t'aime. Augmente en moi ces dons, jusqu'à mon entier renouvellement. Je sais qu'il est écrit : "Abondance de paroles ne va pas sans péché"[61]. Mais qu'il te plaise que je ne parle que pour prêcher ta parole et que pour dire tes louanges »[62].

Tels sont les principaux témoignages, littéraires ou philosophiques, qui permettent de définir la notion de « prière philosophique ». Il n'y a pas contradiction entre les deux termes et la philosophie et la prière ne constituent pas deux entités incompatibles ou opposées. L'histoire a montré, à la fin de l'Empire et au cours du Moyen Âge, que le philosophe et le mystique peuvent se retrouver et coexister harmonieusement dans le même homme. Certes, la prière philosophique semble n'occuper qu'une place secondaire, marginale dans la vie politique et religieuse de la cité antique, dans la mesure où elle relève de la piété personnelle plus que de la religion d'État ou du culte

59 Aug., *sol.*, I, 1, 2-3 : *Deus uniuersitatis conditor, praesta mihi primum ut bene te rogem, deinde ut me agam dignum quem exaudias, postremo ut liberes. Deus per quem omnia, quae per se non essent, tendunt esse... Te inuoco, Deus ueritas, in quo et a quo et per quem uera sunt, quae uera sunt omnia. Deus sapientia, in quo et a quo et per quem sapiunt, quae sapiunt omnia. Deus uera et summa uita, in quo et a quo et per quem uiuunt, quae uere summeque uiuunt omnia. Deus beatitudo, in quo et a quo et per quem beata sunt, quae beata sunt omnia. Deus bonum et pulchrum, in quo et a quo et per quem bona et pulchra sunt, quae bona et pulchra sunt omnia. Deus intellegibilis lux, in quo et a quo et per quem intellegibiliter lucent, quae intellegibiliter lucent omnia.* Traduction Pierre de Labriolle, dans la Bibliothèque augustinienne, Bruges, Desclée De Brouwer, 1948.

60 *Ps.*, 104, 4.

61 *Prou.*, X, 19.

62 Aug., *Trin.*, XV, 28, 51 : *Domine Deus meus, una spes mea, exaudi me, ne fatigatus nolim te quaerere, sed quaeram faciem tuam semper ardenter. Tu da quaerendi uires, qui inueniri te fecisti, et magis magisque inueniendi te spem dedisti. Coram te est firmitas et infirmitas mea : illam serua, istam sana. Coram te est scientia et ignorantia mea : ubi mihi aperuisti, suscipe intrantem ; ubi clausisti, aperi pulsanti. Meminerim tui, intellegam te, diligam te. Auge in me ista, donec me reformes ad integrum. Scio scriptum esse : In multiloquio non effugies peccatum. Sed utinam praedicando uerbum tuum, et laudando te tantummodo loquerer !*

domestique. Cependant, même si les témoignages, en particulier à Rome, semblent tardifs, on peut légitimement penser qu'elle n'a pas été étrangère aux membres du cercle de Scipion ou à Cicéron. Elle est liée aux progrès de la pensée philosophique et à la diffusion de l'hellénisme. Mais elle emprunte ses procédés aux formules traditionnelles et aux autres formes d'expression de la piété. La louange de la divinité y occupe une place importante et les moyens de la rhétorique épidéictique ne lui sont pas étrangers. L'introspection et le souci du perfectionnement moral, au même titre que le souci de la perfection formelle, en sont une composante non négligeable.

LES EMPLOIS DU VERBE *PROCURARE* CHEZ TERTULLIEN ET CHEZ ARNOBE

Claude Moussy

Certains des emplois de *procurare* en latin tardif sont déjà bien représentés dans les époques antérieures de la latinité, tandis que d'autres emplois moins usuels à date ancienne ont pris une plus grande extension. D'autre part, des constructions du verbe qui étaient rarement attestées auparavant deviennent plus courantes chez des auteurs tardifs et favorisent l'apparition de nouvelles acceptions. L'œuvre de Tertullien, qui offre plus de quarante occurrences[1] de *procurare*, est une de celles qui illustrent le mieux la variété des significations du verbe dans la latinité tardive. L'*Aduersus nationes* d'Arnobe ne comporte que quatre occurrences de *procurare*, peu variées, mais elles permettent de compléter la description de l'aire sémantique du verbe.

Nous nous intéresserons d'abord aux valeurs les mieux attestées dans les époques antérieures, puis nous étudierons deux types d'emplois qui, chez Tertullien, présentent une plus grande originalité.

PROCVRARE, « ADMINISTRER »

Procurare est un préverbé formé sur *curare*, « avoir soin de », « s'occuper de ». Ce préverbé présente lui aussi d'abord le sens de « donner des soins à », « s'occuper de », qui apparaît dans des contextes variés[2] ; de ce sens ancien dérive l'acception d'« administrer » qui se rencontre dans une série de

1 Plus précisément 43 ou 44 occurrences, l'incertitude du dénombrement tenant aux choix différents des éditeurs dans un passage de l'*Apologétique* (22, 6) ; voir *infra* la note 27.

2 Par exemple, chez Plaute il est question de donner des soins à des enfants (*Poen.*, 28-29), chez Caton de soigner des arbres (*agr.*, 43, 2) et chez César de s'occuper de sacrifices (*Gall.*, VI, 13, 4) et d'administrer une succession (*ciu.*, II, 18, 2).

passages de Tertullien. Le verbe présente alors un objet à l'accusatif ou bien est employé en construction absolue.

Citons d'abord deux emplois dans l'*Apologétique*, qui sont assez proches l'un de l'autre. En 21, 18, il est question de Ponce Pilate : *Pontio Pilato, Syriam tunc ex parte Romana* ***procuranti***, « Ponce Pilate qui gouvernait alors la Syrie au nom des Romains ». J.-P. Waltzing, à qui nous empruntons cette traduction, précise dans son *Commentaire*[3] que *procuro* est alors le « terme technique » signifiant « être procurateur de »[4] et rapproche, dans la Vulgate, Luc, 3, 1 : *procurante Pontio Pilato Iudaeam*[5].

En 24, 3 Tertullien utilise le verbe dans une construction absolue, où le participe présent *procurantes* équivaut à *procuratores* : *itaque oportere et* ***procurantes*** *et praefectos et praesides pariter suspici*, « c'est pourquoi il faut que ses procurateurs, ses préfets, ses gouverneurs soient respectés autant que lui (Jupiter) ». Dans son commentaire, J.-P. Waltzing remarque que Tertullien donne ici aux dieux qui entourent Jupiter les titres que portent les hauts fonctionnaires de l'Empire romain, en particulier le titre de procurateur[6].

D'autres emplois, plus divers, de *procurare* peuvent être classés sous cette première rubrique, le verbe y dénotant encore l'idée d'« administrer », « organiser » ou celle de « veiller sur ».

Dans l'*Apologétique*, en 7, 1, les chiens prétendument dressés par les chrétiens à renverser les lumières pour favoriser les débauches sont comparés à des *procuratores*, des intendants qui « organisent » (*procurent*) l'orgie incestueuse[7] : *incesto quod euersores luminum canes... in libidinum impiarum uerecundiam* ***procurent***[8], « inceste qu'organisent, dit-on, des chiens dressés à renverser les lumières pour la bienséance de débauches impies ».

Dans l'*Aduersus Praxean*, en 3, 4, *procurare* est employé à propos de l'armée des cieux : *nec ideo unius esse desiit ut desinat monarchia esse quia per tanta milia uirtutum* ***procuratur***, « elle n'a pas cessé d'appartenir à un seul et en conséquence d'être une monarchie pour la raison qu'elle était administrée au

3 Tertullien, *Apologétique*, éd. J.-P. Waltzing, t. II, *Commentaire analytique, grammatical et historique*, Liège-Paris, Champion, 1919, p. 98.

4 Comme exemple ancien de cet emploi, on peut citer Pline le Jeune, *epist.*, III, 5, 17 : *cum* ***procuraret*** *in Hispania* (Pline parle ici de la carrière de Pline l'Ancien). Pour d'autres exemples, voir le *Thesaurus L.L.*, X, 2, 1585, l. 55 *sq.*

5 Dans la *Vetus Latina*, certaines versions de ce passage présentent un complément au datif (*Iudeae*) ; voir le *Thesaurus L.L.*, X, 2, 1586, l. 12). Pour d'autres emplois de *procurare* avec le datif, voir *infra* en 4.

6 Tert., *apol.*, éd. cit., t. II, p. 117 *sq.*

7 *Ibid.*, p. 41. Minucius Félix, dans l'*Octauius* (9, 6-7), décrit en détail cette orgie incestueuse dont on accuse les chrétiens.

8 Tel est le texte adopté par J.-P. Waltzing dans la CUF. D'autres éditeurs préfèrent retenir, au lieu de *uerecundiam*, la leçon *inuerecundiam*.

moyen de tant de milliers de puissances célestes »[9]. Dans son commentaire, G. Scarpat relève l'emploi de *procurare* dans ce contexte[10].

Enfin, on peut citer les occurrences de *procurare* dans *idol.*, 17, 3, où il s'agit d'administrer des revenus (*uectigalia... procuret*), et dans *Val.*, 22, 2, où il est question de veiller sur des hérésies (*cui omnes haereses procurantur*)[11].

PROCVRARE, « CONJURER »

Le verbe *procurare* a été utilisé dans le vocabulaire de la religion romaine quand il est question des sacrifices d'expiation destinés à conjurer les prodiges. Le substantif *procuratio* désigne cette cérémonie expiatoire[12]. *Procurare* se rencontre alors soit dans des emplois absolus, avec le sens de « faire un sacrifice expiatoire » à une divinité[13], soit avec un complément d'objet indiquant le prodige à conjurer (*monstrum*, *signum*, *fulmen*, etc.)[14]. C. Février rattache cet

9 Quelques lignes plus haut, dans un contexte comparable, Tertullien utilise *administrare* : *si et monarchia diuina per tot legiones et exercitus angelorum* ***administratur*** *sicut scriptum est* ; suit une citation de la Bible, Daniel, 7, 10 : *milies centies centena milia adsistebant ei et milies centena milia apparebant ei*, verset auquel fait aussi référence l'expression *per tanta milia uirtutum* dans *Prax.*, 3, 4 (passage cité ci-dessus).

10 Scarpat dans son édition critique de Tertullien, *Contra Prassea*, Torino, S.E.I., 1985, p. 185 : « *termine tecnico* ; procurare *è amministrare per mezzo di un* procurator » ; il renvoie aux passages de l'*Apologétique* que nous avons cités (21, 18 et 24, 3).

11 Dans son édition (Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1980-1981, 2 vol.), J.-Cl. Fredouille voit dans cette occurrence de *procurare* « l'emploi ironique d'un terme institutionnel »

12 Sur la *procuratio* des prodiges, voir A. Bouché-Leclercq, *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris, Leroux, 1882, t. IV, p. 51 *sq.* et 81 *sq.* ; R. Bloch, « Les prodiges romains et la *procuratio prodigiorum* », dans *Mélanges Fernand De Visscher*, Bruxelles, Office international de la librairie, 1949, t. II-III, p. 120 *sq.* ; R. Bloch, *Les Prodiges dans l'Antiquité classique*, Paris, PUF, 1963, p. 120-129 et G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 2e éd., 1974, p. 590-598. R. Bloch (« Les prodiges romains... », art. cit., p. 119) définit la *procuratio prodigiorum* comme « l'élimination des souillures et le rétablissement des rapports réguliers entre le monde humain et le monde surnaturel ». *Procuratio* est alors parfois groupé avec *expiatio* : ainsi chez Cicéron, *leg.*, II, 34 et chez Sénèque, *nat.*, II, 35, 1 ; II, 38, 3 (voir aussi *infra* la note 21).

13 Par exemple, dans un sénatus-consulte cité par Aulu-Gelle, IV, 6, 2 (*ita censuerunt uti M. Antonius consul hostiis maioribus Ioui et Marti* ***procuraret***) et chez Cicéron, *leg.*, II, 21 (*quibus diuis creuerint* ***procuranto***).

14 Par exemple, chez Cicéron, *diu.*, I, 3 (*monstris interpretandis ac* ***procurandis***), *diu.*, II, 130 (*quem ad modum... ea* (*signa*) ***procurentur***).

emploi de *procurare* au sens de « prendre en charge »[15], sens que présente aussi parfois le verbe simple *curare*[16].

Aucune des nombreuses occurrences de *procurare* chez Tertullien ne présente le sens de « conjurer ». En revanche, trois des quatre emplois relevés chez Arnobe concernent la *procuratio*[17]. Ils se rencontrent tous les trois au livre V, dans l'épisode consacré à la conversation entre Jupiter et Numa qui demande au dieu de lui enseigner l'art de conjurer la foudre[18].

Pour rapporter cette légende, Arnobe, en V, 1, 3, déclare s'inspirer du second livre de Valérius Antias. Le récit, qui comporte deux occurrences de *procurare*, commence ainsi :

V, 1, 4 : *Numam illum regem, cum* ***procurandi*** *fulminis scientiam non haberet essetque illi cupido noscendi,*

« Comme Numa, ce célèbre roi, ignorait l'art de conjurer la foudre et avait envie de l'apprendre ».

Après que Faunus et Martius Picus aient enseigné à Numa la façon d'attirer Jupiter sur la terre et que le roi ait demandé au dieu le moyen de conjurer la foudre (V, 1, 7 : *ritum procurationis*[19]), Jupiter, à l'issue du célèbre dialogue aux expressions ambiguës que rapporte Ovide dans les *Fastes*[20], déclare :

V, 1, 9 : « *decepisti me Numa ; nam ego humanis capitibus* ***procurari*** *constitueram fulgurita, non maena capillo caepicio* »,

---

15 C. Février, *Le Pontife et le décemvir. L'expiation des prodiges à Rome, pratique et politique de deux grands collèges sacerdotaux*, thèse de doctorat, Université Paris-Sorbonne, 2001, p. 786 : « *Procurare* ne désigne rien d'autre que "prendre en charge, au nom de l'État, les prodiges annoncés et les mesures religieuses que ceux-ci requièrent" ».

16 Dans *procurare*, « procurer » (un prodige), la valeur du préverbe *pro* (qui a pu varier selon les divers sens de ce préverbé) est difficile à reconnaître ; plutôt que celle de « d'avance, en prévenant » (H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1963, p. 354, n. 70) ou que celle de « à la place de » (C. Février, *Le Pontife et le décemvir*, *op. cit.*, p. 785), il est sans doute préférable de supposer celle de « dans l'intérêt de » (comme dans *proficio*, « être utile à », *prospicio*, « veiller à », *prouideo*, « pourvoir à ») ; voir C. Moussy, « Esquisse de l'histoire du verbe *procuro* », *REL*, 85, 2007, p. 247.

17 Pour la quatrième occurrence du verbe, voir *infra* l'emploi cité en 4. 2.

18 Sur ce dialogue qu'Ovide met en scène dans les *Fastes* (III, 339-344), voir G. Dumézil, *La Religion romaine archaïque*, *op. cit.*, p. 57, qui commente avec humour le dialogue entre Jupiter et Numa : « un marchandage qui est en même temps un examen, par lequel le dieu vérifie que le roi sait l'importance du vocabulaire et de la syntaxe » ; sur ce passage d'Ovide, voir aussi D. Porte, *L'Étiologie religieuse dans les « Fastes » d'Ovide*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 131 *sq.*

19 Le substantif *procuratio* se rencontre encore, avec sa valeur religieuse, en V, 1, 9 (*procurationem... fulguritorum*).

20 Voir *supra* la note 18.

« tu m'as trompé, Numa, car, pour ma part, j'avais décidé que les coups de foudre seraient conjurés au moyen de têtes d'hommes et non pas avec un poisson, un cheveu ou une tête d'oignon »[21].

La troisième occurrence de *procurare* se rencontre un peu plus loin, dans un développement où Arnobe commente avec ironie certains détails du récit qu'il juge de nature à jeter le discrédit sur la divinité ; il se demande en particulier pourquoi Jupiter aurait été le seul dieu à connaître le secret permettant de conjurer les coups de foudre, et il ajoute :

V, 2, 6 : *Ad ipsum enim decidunt fulmina, ut imminentia procurare alicuius debeat scientiae disciplina ?*[22]

« Est-ce sur lui-même (Jupiter) que s'abattent les foudres, si bien qu'il doive en conjurer les menaces grâce aux enseignements d'une science ? ».

PROCVRARE, « FOURNIR », « PROCURER »

Un des deux types d'emplois de *procurare* qui sont le plus caractéristiques chez Tertullien est celui où le verbe signifie « fournir », « procurer ». C'est un sens de *procurare* qui n'est guère attesté avant Apulée[23], mais qui s'est répandu en latin tardif[24]. C'est l'emploi du verbe qui est le plus fréquent chez Tertullien : il se rencontre dans plus d'une vingtaine de passages.

Ce sens de *procurare* est encore lié à la notion de « soin » et l'histoire du verbe français *procurer*, qui présente plusieurs sens comparables à ceux du verbe latin, permet de mieux comprendre l'évolution sémantique de la forme latine. *Procurer*, qui a été emprunté au latin à la fin du XII[e] siècle, a d'abord signifié « prendre soin » (de quelqu'un ou de quelque chose), puis

21 Un peu plus loin, en V, 3, 4, Arnobe utilise le verbe *expiare* dans une expression comparable (*expiabis...capite fulgurita*), ainsi que le substantif *expiatio*. Sur les *relations* entre *piare*, *expiare* et *procurare*, voir H. Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré...*, *op. cit.*, p. 354 et n. 71. Sur la distinction à faire entre *procuratio* et *expiatio*, qui sont parfois synonymes, voir C. Février, *Le Pontife et le décemvir...*, *op. cit.*, p. 779 *sq.* (ainsi p. 786 : « On aura donc soin de distinguer l'*expiatio*, acte rituel, de la *procuratio*, fonction officielle »).

22 Nous avons retenu le texte de l'édition Marchesi où l'expression *ad ipsum* est préférée à *ab ipso* (Arnobe, *Aduersus nationes, libri VII*, Torino, Paravia, 1953). Pour justifier le choix de la leçon *ad ipsum*, Marchesi se réfère à G. Thörnell, « *Patristica* », *Uppsala Universitets Arsskrift*, 1923, 2, p. 11.

23 Voir, par exemple, *met.*, III, 13, 2 (*dominae suae cubitu* ***procurato***) et *met.*, III, 23, 8 (*tanta res* ***procuretur***). Comme exemple antérieur, on peut citer Silius Italicus, VI, 329 (*stabulis* ***procurans*** *otia pastor*).

24 Voir le *Thesaurus L.L.*, X, 2, 1582, l. 34 *sq.* Saint Augustin, par exemple, l'emploie aussi bien en parlant d'une personne (*conf.*, VII, 6, 8 : ***procurasti...*** *hominem amicum*) qu'à propos de livres (*conf.*, VII, 9, 13 : ***procurasti...*** *quosdam Platonicorum libros*) ; pour d'autres occurrences de *procurare*, « fournir », « procurer » chez Augustin, voir Moussy, « Esquisse de l'histoire du verbe *procuro* », art. cit., p. 249 *sq.*

a été employé à partir du XVII[e] siècle avec le sens d'« obtenir un résultat par ses soins, par ses efforts »[25]. L'autre principal sens de *procurer*, apparu au XV[e] siècle, est celui de « faire obtenir (quelque chose à quelqu'un) en y employant ses soins, ses efforts » ; le verbe est alors un équivalent de *fournir, assurer, pourvoir*. Cet emploi, qui correspond à celui de *procurare*, que nous étudions ici chez Tertullien, a pu, selon nous, être calqué sur celui du verbe latin[26].

Tertullien utilise *procurare*, « procurer », aussi bien à propos de réalités concrètes qu'en parlant d'abstractions ou de notions assez diverses. Le verbe présente alors un objet à l'accusatif.

Réalités concrètes :

Il peut s'agir d'aliments :

ieiun., 7, 8 : *illi... prandium angelus* ***procurauit,***

216 « un ange lui fournit de quoi se nourrir ».

cf. cast., 12, 1 : *uictum* ***procurandum,***

ou des offrandes faites aux dieux :

apol., 22, 6 : *ut et sibi pabula propria nidoris et sanguinis* ***procuret*** *simulacris et imaginibus oblata*

« afin de procurer en même temps à eux-mêmes la nourriture qui leur est propre, à savoir la fumée et le sang des victimes offertes aux statues et aux images »[27].

Il peut être aussi question d'un lieu :

anim., 20, 3 : *praecipit condendae ciuitati locum* ***procurare,***

« il recommande de fournir un emplacement pour fonder la cité ».

---

25 Ce sens subsiste encore dans l'expression didactique *procurer une édition* (attestée depuis 1720), qui est ainsi définie dans le *Dictionnaire de la langue française. Le Robert*, t. VII, 1987, p. 792 : « *procurer une édition*, apporter tous ses soins à sa préparation et à sa publication ».

26 Pour les sens de *procurer*, voir le *Grand Larousse de la langue française*, t. V, p. 4649 ; le *Trésor de la langue française*, t. V, p. 1248-1249 ; le *Dictionnaire historique de la langue française* (sous la direction d'A. Rey), t. II, p. 1639 où l'on peut lire : « Le mot s'est progressivement détaché du sens latin » (à savoir celui de « donner ses soins à », « s'occuper de »). Ces divers dictionnaires mentionnent seulement ce sens ancien de *procurare*, sans citer les autres emplois du verbe latin (dont celui au sens de « procurer, fournir ») apparus au cours de la latinité.

27 Telle est la traduction de J.-P. Waltzing (CUF), bien qu'il ait choisi la leçon *curet* (au lieu de *procuret*) ; pour ce choix, il s'appuie (voir *Apologétique*, éd. cit., t. II, p. 106) sur l'expression *cenam curare* (Plaute, *Poen.* 1131). En revanche, H. Hoppe dans son édition (« Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum », 1939) a retenu la leçon *procuret* qui, compte tenu de la fréquence de ce type d'emploi de *procurare* chez Tertullien, nous paraît ici préférable.

Abstractions :

Procuro se rencontre alors avec des compléments tels que *honos :*

Marc., IV, 38, 10 : *honorem Christo Dauid* ***procurabat***

« c'est un honneur que David procurait au Christ »

ou *clementia* (*ieiun.*, 7, 1 : ***procuratam***... *dei clementiam*), *notitia* (*Marc.* I, 11, 8 : *notitiam sui* ***procurauit***), *examinatio* (*fug.*, 1, 1 : *examinatio* ***procuranda*** *est*), *salus* (*fug.*, 13, 3 : *sub obtentu* ***procurandae*** *salutis*), *perseuerantia* et *reconciliatio* (*pud.*, 16, 17 : *uiduitatis perseuerantiam aut reconciliationem pacis*... ***procurat***).

Notions diverses :

Tertullien emploie aussi *procuro* avec des compléments aussi divers que *quies :*

anim., 43, 5 : *quia corporis solius quietem* ***procuret***

« parce qu'il procure le repos du corps seulement »

negotium :

Prax., 1, 5 : *duo negotia diaboli Praxeas Romae* ***procurauit***

« Praxeas rendit au diable deux services à Rome »

exemplum :

pud., 9, 3 : *cui exemplum* ***procuratur***

« (le but) en vue duquel l'exemple est proposé »

ou encore *concinnatio :*

Val., 11, 2 : ***procurare*** *concinnationem aeonum,*

« assurer l'harmonie entre les éons »[28].

PROCVRARE, « SERVIR L'INTÉRÊT DE », « CONTRIBUER À »

Employé avec un complément au datif, *procurare* peut signifier « servir l'intérêt » de quelqu'un ou « contribuer » à quelque chose. Cet emploi est peut-être ancien[29], mais il se développe surtout dans la latinité tardive[30]. C'est un tour qu'affectionne Tertullien chez qui cette construction de *procurare* se

28 Comme autres occurrences de *procurare*, « fournir », « procurer », on peut citer encore *anim.*, 17, 1 ; *cor.*, 8, 5 ; *Marc.*, I, 12, 3 ; *resur.*, 12, 9 ; *spect.*, 10, 13.

29 On cite parfois Plaute, *Stich.* 94 : *Bene* ***procuras*** *mihi.* Tel est le texte choisi, dans la CUF, par A. Ernout qui traduit « je te remercie de ton attention » (littéralement « tu prends bien soin de mon intérêt »). Mais d'autres éditeurs séparent *mihi* de *procuras* par une ponctuation forte.

30 Il est bien attesté à partir d'Apulée, *met.*, XI, 22, 3 : *quantoque sumptu deberem* ***procurare*** *supplicamentis*, « au prix de quelles dépenses je devrais pourvoir aux apprêts de la cérémonie » ; *Plat.*, 22, 9 : *haec eadem utilitati animae* ***procurat***, « (cette vertu) sert l'intérêt de l'âme ».

rencontre dans quatorze passages ; on la trouve aussi une fois chez Arnobe, mais employée dans un sens différent (« présider à », « veiller à »)[31].

Chez Tertullien, le complément au datif est assez rarement un nom de personne. Il est alors parfois question des Personnes divines :
Prax., 18, 5 : *Igitur et cum se unum pronuntiabat Filio Pater* ***procurabat***
« Ainsi donc, quand il déclarait être unique, le Père servait l'intérêt de son Fils »
et parfois, au contraire, des démons :
cor., 7, 9 : *Ipsi ...sibi* ***procurauerunt*** *daemones*
« les démons eux-mêmes ont servi leur propre intérêt »[32].
Dans cette construction au datif, Tertullien aime utiliser l'adjectif verbal :
Marc., I, 25, 7 : *si...aemulatio...liberando homini* ***procurat***
« si la rivalité contribue à la délivrance de l'homme »

Marc., IV, 28, 3 : *qui haec mandat ipsius est cui timendo et non offendendo et demerendo* ***procurat***
« l'auteur de ces commandements relève de celui au service duquel il met ces obligations de craindre, de ne pas offenser, de bien mériter »[33].
Le plus souvent, chez Tertullien, le complément au datif de *procurare* est un nom de chose :
ux., I, 8, 3 : *stude igitur modestiae..., quae pudori* ***procurat***
« efforce-toi donc à l'humilité, qui est la servante de la chasteté »[34]
bapt., 3, 6 : *si quae uitam terrenam gubernat, etiam caelesti* ***procurat***
« si elle (l'eau) préside à la vie de la terre, elle contribue aussi à la vie du ciel »[35]
Marc., IV, 17, 2 : *haec enim dicimus operam legis fuisse* ***procurantis*** *euangelio*

---

31 Voir *infra* en 4. 2.

32 Dans son édition, J. Fontaine note (Paris, PUF, coll. « Érasme », 1966, p. 104, n. 9) que « *sibi procurauerunt* vise ironiquement la prévoyance égoïste des démons » (qui ont institué l'idolâtrie).

33 Ainsi traduit R. Braun (Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 2001). Les emplois de ces adjectifs verbaux au datif auprès de *procurare* peuvent être rapprochés de ceux que l'on rencontre, à l'époque classique, auprès de *studere* ou de *operam dare* ; sur ces derniers emplois, voir Kühner-Stegmann, *Lateinische Grammatik*, I, p. 747 c. Voir encore chez Tertullien, *Pud.*, 5, 10 cité *infra*.

34 Traduction de Ch. Munier (Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1980).

35 La leçon *etiam caelesti*, qui a parfois été corrigée (en *et in caelesti* ou en *etiam caelestia*), a été retenue avec juste raison par J. G. Ph. Borleffs dans son édition (Leiden, Brill, 1931). Le datif *caelesti* (*uitae*) succède à l'expression *uitam terrenam*.

« nous disons en effet que c'est là l'œuvre de la Loi qui est au service de l'Évangile »[36]

ieiun., 6, 4 : *edacitatis enormitatem cui ipsae diuitiae* ***procurant***

« la démesure de la voracité à laquelle contribuent les richesses mêmes »

cult., II, 1, 1 : *non utique affectationi sed affectioni* ***procurans*** *in causa uestrae salutis*

« car c'est un parti pris de bienveillance et nullement d'outrecuidance qui m'engage dans l'affaire de votre salut »[37].

On peut relever, là encore[38], une construction comportant un adjectif verbal :

pud., 5,10 : *sciunt luci mei et mei montes...quantum euertendae pudicitiae* ***procurem***

« mes bois sacrés et mes montagnes savent combien (moi l'idolâtrie) je contribue à ruiner la pudicité »[39].

Citons enfin un passage où les éditeurs hésitent parfois entre *procuro* et *praecuro* :

pat., 13, 5 : *eadem sanctitati quoque* ***procurat*** *continentiam carnis*

« c'est elle encore (la patience) qui, en contenant la chair, contribue à la sainteté »[40].

Chez Arnobe, on relève une seule occurrence de *procurare* avec un complément au datif[41], mais elle offre des particularités intéressantes. Comme dans la majorité des emplois comparables chez Tertullien, le complément est un nom de chose. Mais, d'autre part, cet emploi du préverbé *procurare* où les

36 On rapprochera, pour la construction, *Marc.*, IV, 1, 2 : *cum ipso euangelio, cui* ***procurant***, « avec l'évangile lui-même au service duquel elles (les Antithèses) sont mises ». Mais il s'agit cette fois de l'évangile et des Antithèses de Marcion.

37 Telle est la traduction de M. Turcan qui, dans une note (Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1971, p. 90), parle, à propos de l'emploi de *procurare*, du sens juridique de « prendre parti pour ».

38 Voir *supra Marc.*, I, 25, 7 et IV, 28, 3, ainsi que ma note 33.

39 Traduction de Ch. Munier (Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1993).

40 Voir J.-Cl. Fredouille qui indique (Paris, Éditions du Cerf, coll. « Sources chrétiennes », 1999, p. 246-247) les raisons pour lesquelles il a préféré, dans la tradition manuscrite, *procuro* à *praecuro* (alors que, dans son *Index Tertullianeus* [Paris, Études augustiniennes, 1974], G. Claesson retient *praecuro* pour ce passage). Il faut noter que *praecuro* n'est attesté de façon sûre qu'une seule fois chez Tertullien (*Marc.*, II, 29, 4) et que ce verbe est extrêmement rare (il a été employé surtout par Caelius Aurelianus dans ses ouvrages de médecine).

41 Pour les trois autres occurrences de *procurare* chez Arnobe, voir *supra* en 2.

sujets du verbe sont des noms de divinités rappelle une occurrence du verbe simple *curare* chez Plaute[42] :

III, 25, 1 : *Vnctionibus, inquit, superest Vnxia, cingulorum Cinxia replicationi ; Vita et Potua sanctissimae uictui potuique* ***procurant***[43]

« Aux onctions, dit-on, préside Vnxia, au dénouement des ceintures Cinxia ; les très saintes Vita et Potua veillent à la nourriture et à la boisson »[44].

Cet emploi de *procurare* chez Arnobe, dans un contexte où sont mentionnées des divinités et où le verbe signifie « présider à », « veiller à », est en définitive plus proche de l'emploi de *curare* dans le passage de Plaute précédemment cité[45] que des occurrences de *procurare* avec un complément au datif relevées chez Tertullien.

Au terme de cette enquête sur les emplois de *procurare* chez Tertullien et chez Arnobe, nous pouvons constater que l'aire sémantique de ce préverbé a connu, dans la latinité tardive, une extension significative. Aux valeurs anciennes, « prendre soin de, s'occuper » et « procurer » (un prodige), sont venus s'ajouter des sens, « fournir, procurer » et « servir l'intérêt de, contribuer à », qui, déjà attestés chez Apulée, ont connu un important développement chez Tertullien ; dans l'œuvre de cet auteur, ils constituent presque les trois quarts des 44 emplois du verbe. Il faut aussi souligner que c'est l'un des deux sens nouveaux, celui de « fournir, procurer », qui a le mieux survécu dans les formes des langues romanes.

Les sens anciens de *procurare* s'étant maintenus en latin tardif, la polysémie du verbe est ainsi devenue relativement riche. Cette polysémie est un exemple typique de polysémie verbale où les évolutions sémantiques peuvent être de

---

42 *Rud.*, 146 : *Amori haec* ***curat****, tritico* ***curat*** *Ceres*, « celle-ci (Vénus) préside aux amours, mais Cérès préside aux froments ». Tertullien emploie aussi *curare* avec un complément au datif dans *apol.*, 47, 6 : *ut qui saluti suae* ***curant***, mais le contexte est différent et le sens du verbe également (il s'agit des chrétiens qui « se préoccupent de leur salut »).

43 Tel est le texte retenu par J. Champeaux dans sa récente édition (Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2007) ; sur le choix de la forme *Vita*, voir la note 3 de la p. 107, où est examiné le « double problème, de "théologie" et d'établissement du texte » (*Vita* et *Potua* « ne sont en fait qu'une seule et même déesse, Vica Pota, vieille divinité romaine de la victoire » qui, dans ce passage d'Arnobe, est « transformée en déesse(s) du boire et du manger »). Voir aussi J. Champeaux, « Arnobe lecteur de Varron (*Adu. Nat.*, III) », *REAug*, 40, 2, 1994, p. 332-333.

44 Nous avons repris la traduction de J. Champeaux dans son édition de la CUF. Nous avons seulement modifié la traduction de *procurat* qu'Arnobe utilise ici, semble-t-il, comme un synonyme du *superest* employé dans la phrase précédente. Pour le sens de *superesse*, « présider à », voir les remarques de J. Champeaux dans son édition (note 3 à III, 23, p. 96 et note 1 à III, 25, p. 106).

45 Voir *supra* la note 42.

nature diverse (polysémie « interne » ou « externe »)[46]. Le sens de « fournir, procurer » s'explique comme un cas de polysémie interne : on peut y voir le résultat d'une « restriction de sens »[47]. En revanche, le sens de « servir l'intérêt de, contribuer à », peut être défini comme un cas de polysémie externe : son apparition est liée à un changement dans la construction du verbe (qui reçoit un complément au datif, et non plus à l'accusatif)[48]. Il faut noter que le verbe simple *curare*, quand il est construit avec un datif et qu'il signifie « présider à »[49], présente également un cas de polysémie externe.

46 Sur la double nature de la polysémie verbale, voir R. Martin, *Pour une logique du sens*, Paris, PUF, 1983, p. 74 *sq.*

47 Si l'on reprend (en les modifiant légèrement) les définitions des dictionnaires pour le verbe français *procurer* (voir *supra* en 3), dans « obtenir un résultat par ses soins » ou dans « faire obtenir (quelque chose à quelqu'un) en y employant ses soins », l'idée d'« obtenir un résultat » est un trait de signification (un sème) qui s'ajoute à l'idée de « soins » (fondamentale dans le sens ancien de *procurare*) ; l'addition d'un sème caractérise la « restriction de sens ».

48 Le verbe est alors « affecté dans ses actants » ; un autre cas significatif de polysémie verbale (comportant des cas de polysémie interne et externe) est celui du verbe *mactare* (dont les principaux sens sont « honorer », « sacrifier » et « faire périr ») ; voir C. Moussy, « La polysémie du verbe *mactare* », dans *Nomina rerum. Hommage à Jacqueline Manessy-Guitton*, dir. C. Kircher-Durand et D. Pastor Lloret, Nice, LAMA, 1994, p. 323-336).

49 Voir le passage de Plaute cité *supra* à la note 42.

TROISIÈME PARTIE

Les dieux et le sacré : à l'épreuve de l'histoire

ROMULUS, LE FEU ET L'EAU

Dominique Briquel

Dans un ouvrage de réflexion sur la nature de la tradition relative aux périodes anciennes de l'histoire de Rome, notre collègue belge J. Poucet rappelait « l'identité fondamentale des récits », phénomène qu'il mettait, à juste titre, en relation avec le fait que cette tradition a été mise en forme, à une époque somme toute récente, par Fabius Pictor qui le premier, vers 210 av. J.-C., lui a donné une expression écrite et que les autres auteurs sont, dans une large mesure, tributaires de cette codification d'une matière historico-légendaire qui était antérieure à sa consignation par écrit[1]. Cela explique que, s'agissant de la geste du fondateur de la cité, Romulus, les présentations qu'en offrent les témoins de base que sont Tite-Live dans les *Ab Vrbe condita libri*, Denys d'Halicarnasse dans les *Antiquités romaines* et Plutarque dans la *Vie de Romulus* s'accordent pour l'essentiel et que leurs récits, qui constituent les exposés les plus complets que nous ayons sur la geste du *conditor*, forment la base de toute étude sur le sujet – sans que la consultation des autres auteurs qui ont parlé de la vie du premier roi de Rome amène à modifier substantiellement l'idée qu'on puisse se faire à partir de ces trois témoins principaux.

Il n'en reste pas moins que, parfois, d'autres sources moins fondamentales, et le cas échéant des présentations de poètes à qui on serait *a priori* porté à accorder moins de confiance qu'à ces récits proprement historiques, se révèlent très utiles pour notre compréhension de certains points de la légende, qu'elles sont mieux à même d'éclairer que la version de Tite-Live, Denys ou Plutarque. Nous rappellerons l'intérêt du passage des *Fastes* d'Ovide, étudié en son temps par R. Schilling, où, lors de leur vie de bergers, Rémus

1 Voir J. Poucet, *Les Origines de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 38, 1985, p. 54-57.

l'emporte sur son frère dans la sorte de compétition à laquelle ils se sont livrés pour récupérer le bétail qui leur avait été enlevé par des brigands et, en conséquence de quoi, consomme les *exta* qui étaient en train de cuire et qui allaient être offerts aux dieux dans le sacrifice qu'ils préparaient lorsqu'ils ont été surpris par l'arrivée des brigands[2]. Le poète augustéen est le seul auteur à nous avoir aussi nettement conservé le souvenir de cet épisode de la légende : or il permet de déceler une articulation claire dans la présentation de l'ensemble du récit des enfances de Romulus et de son frère[3]. Ce que nous trouvons chez les historiens, chez qui cette victoire surprenante de Rémus sur son jumeau n'apparaît pas, n'autorise pas à envisager une telle structuration de la narration pour cette phase de la geste du *conditor*, alors que tout porte à croire qu'il s'agit d'une donnée ancienne de la tradition.

Il peut donc être intéressant de se tourner vers d'autres sources que Tite-Live, Denys d'Halicarnasse et Plutarque pour étudier la signification de la légende du fondateur de Rome, et notamment vers ce qu'en disent les poètes, lorsque leur présentation diffère de celle des historiens. Assurément, il serait déraisonnable de leur accorder d'emblée, lorsqu'ils offrent une version originale des faits, un brevet de crédibilité et d'estimer qu'ils nous ont conservé une forme ancienne de tradition. La prudence dont faisait déjà preuve Tite-Live, dans la préface de son œuvre, à l'égard des *poeticae fabulae* reste de mise. Néanmoins, l'exemple de ce passage des *Fastes* le prouve, ces variantes poétiques méritent d'être étudiées tout autant que les récits des historiens « sérieux » : dans certains cas au moins elles peuvent offrir des éléments importants pour la compréhension de la légende.

C'est ce qu'a montré récemment une étude de M. Meulder à propos d'un épisode de la lutte entre les Romains de Romulus et les Sabins de Titus Tatius, lors de la bataille qui les avait opposés dans la plaine du Forum, épisode dont ni Tite-Live ni Denys d'Halicarnasse ni Plutarque ne font état[4], mais qui est rapporté par Ovide dans les *Fastes* et les *Métamorphoses*[5]. Alors que les Sabins étaient en passe de l'emporter et que les Romains fuyaient, une

2 Voir R. Schilling, « Romulus l'élu et Rémus le réprouvé », *REL*, 38, 1960, p. 182-199 (à propos d'un passage des *Fastes* d'Ovide, II, 361-380).

3 On verra les propositions que nous avons avancées à ce sujet dans « Les enfances de Romulus et Rémus », dans *Mélanges offerts à Robert Schilling*, Paris, Les Belles Lettres, 1983, p. 55-66.

4 M. Meulder, « Le feu et la source à Rome », *Latomus*, 59, 2000, p. 749-765.

5 Ov., *fast.*, I, 251-276 ; *met.*, XIV, 775-801. La légende est également rapportée dans Macr., *sat.*, I, 9, 17 et, brièvement, dans Serv., *Aen*, I, 291 (« d'autres disent [à propos du temple de Janus] que, lorsque Romulus combattait contre les Sabins, comme il était sur le point d'être vaincu, de l'eau bouillante surgit de cet endroit, qui mit en fuite l'armée des Sabins ») ; *cf.* Varro, *ling.*, V, 156 (« *Lautolae* [bains] vient de *lauare* [laver], parce qu'il y eut là des eaux chaudes, près du temple de Janus Geminus »).

source d'eau bouillante aurait surgi, forçant les Sabins à s'arrêter et à refluer. On a là une présentation originale de l'affrontement, qui ne correspond pas à ce qu'on rencontre chez les historiens, où c'est l'intervention de Jupiter Stator, consécutive aux prières de Romulus, qui retourne la situation[6]. On sait quelle importance cette intervention du dieu suprême, qui lui valut son épithète de *Stator* (« celui qui arrête »), a eue dans la mise en parallèle établie par G. Dumézil entre la tradition romaine sur la guerre romano-sabine et le mythe scandinave du conflit entre les dieux Ases et Vanes[7].

Le grand comparatiste avait reconnu dans ces deux récits le prolongement d'un mythe remontant aux temps indo-européens, qui aurait servi à expliquer comment les dieux étaient passés d'un panthéon incomplet, ne comportant que les représentants des deux fonctions supérieures – la première, souveraine, et la deuxième, guerrière –, à un panthéon complet, intégrant les représentants de la troisième fonction, liée aux valeurs de fécondité, santé, richesse. Cette constitution d'une société divine complète, et donc parfaite selon les conceptions indo-européennes, ne se serait pas faite sans heurts : ce n'est qu'au terme d'une guerre que les deux parties du monde divin se seraient réunies, fusionnant pour former ensemble cet ensemble harmonieux créé par la conjonction des trois niveaux fonctionnels selon lesquels l'idéologie indo-européenne classait les êtres et les choses. Et, dans cette guerre, chacun des adversaires aurait eu recours aux armes propres que lui fournissait sa nature fonctionnelle, s'assurant ainsi des succès alternés. Dans le récit romain, les Sabins, représentant la troisième fonction, avaient eu recours à la séduction de l'or pour obtenir de la jeune Tarpeia qu'elle leur ouvrît l'accès du Capitole : l'utilisation de l'or comme arme contre les représentants des fonctions supérieures se retrouve dans le mythe scandinave où les Vanes, qui sont l'élément de troisième fonction, envoient chez leurs adversaires les Ases une créature corruptrice, Gullveig, dont le nom signifie « ivresse de l'or » et qui se révèle efficace, notamment à l'encontre des femmes des Ases. La riposte des Ases consiste en un procédé magique auquel a recours le dieu souverain Odinn : il lance un javelot enchanté sur l'armée ennemie, qui bloque son

6 Liv., I, 12, 3-7, Plut., *Rom.*, 18, 8-9. Pour sa part, Denys d'Halicarnasse fait disparaître toute intervention divine et attribue le retournement de la situation à la réapparition de Romulus, remis d'une blessure qui l'avait temporairement écarté du combat (II, 43, 3-5) ; il garde néanmoins conscience du caractère merveilleux de ce retournement de situation (il parle en 4 de « changement soudain et contraire à toute attente »).

7 Le parallélisme a été dégagé par G. Dumézil dans *Jupiter Mars Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris, Gallimard, 1941, p. 161-166. On verra un exposé plus récent dans *Mythe et épopée*, I, *L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 1968, p. 284-303.

avance. Le procédé est semblable dans le récit romain : pour reprendre les termes de G. Dumézil, « à l'acte de corruption de Titus Tatius, Romulus oppose un appel au plus grand dieu, à Juppiter souverain, à celui dont les auspices garantissent l'avenir de Rome. De ce dieu, il obtient une intervention mystique ou magique, immédiate, qui contre toute attente retourne le moral des deux armées et renverse la fortune du combat »[8].

Or la légende sur laquelle M. Meulder a récemment attiré l'attention fait intervenir le surgissement d'une eau bouillante dans des conditions exactement superposables à celles où Jupiter Stator vient apporter son secours aux Romains. Nous pouvons citer la version des *Métamorphoses*[9], qui présente certes certaines divergences par rapport à ce qu'on trouve ailleurs[10] (l'intervention des eaux est rapportée aux Naïades et non au dieu Janus, près du temple duquel, le Janus Geminus[11], l'événement se passe ; le passage

8 G. Dumézil, *Mythe et épopée*, *op. cit.*, I, p. 297.

9 Ov., *met.*, XIV, 774-804 (texte cité dans la traduction de G. Lafaye, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1972).

10 Pour d'autres versions, Ov., *fast.*, I, 251-276 (texte cité dans la traduction de R. Schilling, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1992) : « lui [= Janus], caressant sa barbe qui descendait sur sa poitrine, raconta aussitôt le fait d'armes de Tatius l'Œbalien, et comment une frivole gardienne, séduite par des bracelets, mit les Sabins silencieux sur le chemin qui conduisait au sommet de la citadelle. "De là partait, dit-il, un sentier raide comme celui que vous empruntez aujourd'hui, qui menait vers les vallées à travers les forums. Tatius avait déjà atteint la porte dont la Saturnienne avait haineusement enlevé la barre des verrous ; redoutant d'engager le combat avec une si grande divinité, je recourus habilement à une intervention de ma compétence et, avec la maîtrise qui est la mienne, j'ouvris une source et en fis jaillir soudain les eaux. Cependant, j'avais ajouté auparavant du soufre à la coulée d'eau pour que le liquide effervescent coupât la route à Tatius. Une fois que ce service fut reconnu par le fait de l'expulsion des Sabins, l'endroit, redevenu sûr, reprit son aspect antérieur et un autel attenant à une petite chapelle me fut élevé ; il consume de ses flammes le froment ainsi que les galettes" » ; Macr., *sat.*, I, 9, 17 (texte cité dans la traduction de C. Guittard, Paris, Les Belles Lettres, coll. « La Roue à Livres », 1997) : « durant la guerre provoquée par l'enlèvement des Sabines, les Romains avaient fermé en hâte la porte située au pied du Viminal, porte qui fut par la suite appelée Janualis en raison de l'événement, parce que les ennemis se précipitaient précisément sur elle ; après avoir été fermée, elle se rouvrit bientôt d'elle-même ; le phénomène s'étant produit une deuxième et une troisième fois, des hommes en armes en très grand nombre se postèrent devant le seuil pour garder la porte qu'ils ne pouvaient fermer ; comme le combat faisait rage d'un autre côté, le bruit se répandit soudain que les nôtres avaient été mis en déroute par Tatius. Pour cette raison, les Romains qui gardaient la porte s'enfuirent, épouvantés et, alors que les Sabins allaient se précipiter par la porte ouverte, on rapporte que du temple de Janus des torrents aux ondes jaillissantes affluèrent à travers cette porte et que de nombreux groupes d'ennemis périrent, ou brûlés par l'eau qui était bouillante, ou engloutis par les tourbillons dévastateurs. En raison de cet événement, on décida que, en temps de guerre, les portes du temple de Janus seraient ouvertes, comme si le dieu en était sorti pour porter secours à la cité ».

11 Pour les données topographiques, F. Coarelli, *Il Foro Romano. Periodo arcaico*, Roma, Quasar, 1983, p. 89-97.

met en scène l'opposition de Junon, défavorable à la nouvelle Troie, et de Vénus, qui soutient les Énéades), mais qui a l'intérêt de l'insérer dans une présentation d'ensemble de la guerre sabine :

> Pendant les fêtes des Palilies sont fondées les murailles de Rome ; Tatius et le Sénat sabin lui font la guerre ; Tarpeia, qui avait ouvert aux Sabins le chemin de la citadelle, perd la vie par un juste châtiment sous les armes entassées. Alors les enfants de Cures, semblables à des loups silencieux, se jettent, sans ouvrir la bouche, sur les hommes plongés dans le sommeil et ils attaquent les portes que le fils d'Ilia avait fermées par de solides barrières ; il y en eut cependant une que la fille de Saturne ouvrit elle-même, sans que les gonds en tournant fissent le moindre bruit ; seule Vénus s'aperçut que les barres de la clôture avaient été retirées ; elle l'aurait refermée, s'il était jamais permis aux dieux de détruire l'ouvrage d'un autre dieu. Auprès du temple de Janus, les Naïades ausoniennes occupaient un terrain d'où s'écoulait une source glacée ; Vénus implore leur secours ; la demande de la déesse était trop juste pour que les nymphes pussent y résister ; elles font jaillir les eaux de toutes les veines de leur source ; cependant, elles ne peuvent encore couper la route qui menait à la porte de Janus, alors ouverte ; l'eau ne suffisait pas à intercepter le passage ; elles jettent donc dans cette source abondante du soufre aux lueurs blafardes et du bitume fumant qui répandent l'incendie aux creux des canaux. Ces substances actives, avec d'autres encore, dégagent une vapeur qui pénètre jusqu'au fond de la source ; et vous aussitôt, ondes qui osiez naguère rivaliser avec la glace des Alpes, voilà que vous ne le cédez plus à la chaleur du feu. Les deux portes du temple, arrosées par un ruisseau de flammes, se couvrent de fumée et la porte de la ville, vainement promise aux Sabins inflexibles, est défendue par une source nouvelle qui en barre l'entrée, en attendant que les soldats issus de Mars aient pris les armes ; bientôt Romulus offre de lui-même la bataille à l'ennemi ; la terre romaine se couvre de cadavres ennemis ; elle se couvre aussi de ceux des siens ; gendres et beaux-pères mêlent leur sang, versé par des glaives impies ; alors, on décide qu'on mettra fin à la guerre par un traité de paix, au lieu de lutter, les armes à la main, jusqu'à la dernière extrémité, et que Tatius sera associé au pouvoir royal.

Dans cette version de la guerre entre les Romains de Romulus et les Sabins de Titus Tatius qui suit, en gros[12], le déroulement traditionnel des faits, l'épisode de la source d'eau brûlante est homologue de celui de Jupiter

12 L'enlèvement des Sabines, cause de la guerre, n'est pas mentionné, pas plus que leur intervention pour mettre fin au conflit. Mais la référence au combat entre gendres et beaux-pères montre que le poète a conçu sa version à partir de la forme classique de la légende, telle que la transmettent les historiens.

Stator chez Tite-Live ou Plutarque[13]. Le poète évoque la trahison de Tarpeia, qui permet aux Sabins de pénétrer dans le Capitole et de s'assurer ainsi un avantage sensible sur leurs adversaires. Mais ce succès sabin est, juste après, contrebalancé par un événement qui permet aux Romains de reprendre le dessus. Dans la version courante, il s'agit de l'intervention de Jupiter Stator ; dans la forme de la légende que nous examinons ici, du surgissement de la source. Les deux épisodes offrent des caractères communs : dans les deux cas, ce sont les dieux qui viennent au secours des Romains – Jupiter dans un cas, Janus ou les Naïades dans l'autre – et ils se manifestent d'une manière merveilleuse – retournement soudain et inexpliqué du moral des combattants dans un cas, phénomène miraculeux, bouleversant la nature physique dans l'autre. On peut certainement appliquer au jaillissement imprévu des eaux près du temple de Janus Geminus l'analyse que G. Dumézil faisait de l'épisode de Jupiter Stator ; dans les deux cas, face à l'avantage que la séduction de l'or – moyen de troisième fonction – a assuré aux Sabins à travers l'épisode de Tarpeia, c'est l'intervention directe des dieux, renversant ce qui aurait été le cours normal des événements, que ce soit au niveau des réalités psychologiques ou de celles du monde physique, qui assure le salut des Romains. Ces derniers bénéficient de l'appui divin, ils apparaissent comme bénéficiaires de ce qui relève de la première fonction.

Ainsi, la version faisant état des eaux miraculeuses peut apparaître, sur un plan structurel, comme une simple variante du schéma de base, se bornant à substituer un miracle, un type d'intervention divine à une autre. Mais elle présente, pour l'analyse comparative, l'intérêt de substituer à la manifestation du dieu souverain dans son aspect de dieu-lieur, maître des pouvoirs magiques, une manifestation des eaux qui associe à l'élément liquide ce qui semble lui être le plus opposé : le feu, sur lequel le poète insiste fortement et qui vient se nicher au plus profond des eaux, leur donnant une puissance qu'elles n'auraient pas eue autrement. Or on a affaire ici, comme l'a bien vu M. Meulder, à un thème important de la mythologie indo-européenne, dont plusieurs savants, à la suite de l'étude pionnière de G. Dumézil dans *Mythe*

13 M. Meulder, dans « Le feu et la source », art. cit., envisage d'autres types de rapprochements comparatifs qui permettraient de ranger cet épisode dans une série particulière de récits (avec des propositions, qui nous semblent moins fondées, sur le personnage d'Hostus Hostilius, p. 761-762). Mais il est fondamental que, dans les formes de la tradition où cette histoire est racontée, elle occupe la même place et joue le même rôle que l'épisode de Jupiter Stator dans le schéma de la guerre fondatrice de Rome tel que G. Dumézil l'a analysé.

et épopée, III, en 1973[14], se sont efforcés d'explorer les multiples facettes[15] : la question du « feu dans l'eau », cette force de nature ignée qui se cache dans l'élément liquide, en une alliance paradoxale des éléments contraires que sont l'eau et le feu. Plus précisément, les Sabins, ennemis de Rome qu'ils risquent de détruire avant même qu'elle ait vraiment existé, alors que celle-ci, à travers l'inauguration qui lui a garanti la protection de Jupiter, apparaît bien évidemment comme bénéficiant de l'appui des dieux, sont l'équivalent, dans cette histoire, des personnages négatifs que sont, dans les traditions examinées par G. Dumézil, en Iran le Touranien Franrasyan qui essaie d'entrer en possession du *Xvaranah* dans le *Yast* 19, en Irlande l'infidèle épouse de Nechtan, Boand, qui tente de s'approcher, en une sorte d'ordalie, du puits

14 La thématique a été dégagée par G. Dumézil dans *Mythe et épopée*, III, *Histoires romaines*, Paris, Gallimard, 1973, p. 19-89, à partir d'une comparaison des traditions indienne et iranienne sur Apam Napat, de la légende irlandaise du puits explosif de Nechtan et du récit romain sur l'éruption des eaux du lac Albain lors de la guerre entre Rome et Véies, dont la maîtrise par les Romains leur permet, en s'assurant l'appui du dieu des eaux, Neptune, de s'emparer de la ville étrusque

15 Après les premiers travaux, rapides, de J. Puhvel, « *Aquam exstinguere* », et C. Scott Littleton, « Poseidon as a Reflex of the IE "Source of Waters" God », *JIES*, 1, 1973, respectivement p. 379-386 et p. 423-440, il convient de signaler le travail de C. Sterckx sur les domaines grec et celtique (*Les Dieux protéens des Celtes et des Indo-Européens*, Bruxelles, Société belge d'Études celtiques, 1994), un travail de H. Wagner sur des données celtiques et grecques (« Origins of the Pagan Irish Religion », *Zfcph*, 38, 1981, p. 1-28), repris par B. Sergent (*Le Livre des dieux. Celtes et Grecs*, Paris, Payot, 2004, t. II, p. 476-477), des articles de J. Haudry (« Le feu des eaux », dans *Nomina rerum. Hommage à Jacqueline Manessy-Guitton*, Publications du Centre Lama, n° 13, Nice, université de Nice, 1994, p. 259-272) et J.-P. Allard (« De l'or des Scythes à l'or du Rhin », *Études indo-européennes*, 16, 1999, p. 67-118) sur des données scythiques (connues par Hérodote) et germaniques, l'étude toute récente de J.-C. Vicent portant, dans le domaine grec, sur la légende d'Aipytos à Mantinée (« Recherches sur la personnalité du dieu Poséidon I. Poséidon Hippios à Mantinée et la naissance de la rivière Boyne », *Gerion*, 25, 1, 2007, p. 249-265). Nous avons nous-même étudié des données iraniennes (« Sur un passage d'Hérodote : prise de Babylone et prise de Véies », *BAGB*, 1981, p. 293-306, et, en collaboration avec J.-L. Desnier, « Le passage de l'Hellespont par Xerxès », *BAGB*, 1983, p. 22-30), grecques (« Vieux de la Mer grecs et Descendant des Eaux indo-européen », dans *D'Héraklès à Poséidon, mythologie et proto-histoire*, dir. R. Bloch, Genève-Paris, Droz-Champion, coll. « Hautes Études du monde gréco-romain », 1985, p. 141-158, « La comparaison indo-européenne dans le domaine grec : l'exemple de Poséidon », dans *Actes du colloque international Éliade-Dumézil, Luxembourg, avril 1988*, dir. C. M. Ternes, Luxembourg, Courrier de l'Éducation nationale, 1988, p. 51-64) et latines (« Les Tarquins de Rome et les trois fonctions de l'idéologie indo-européenne : 1) Tarquin l'Ancien et le dieu Vulcain », *RHR*, 215, 1998, p. 369-395). Mais les travaux essentiels sont ceux de J.-L. Desnier, *De Cyrus le Grand à Julien l'Apostat. Le passage du fleuve. Essai sur la légitimité du souverain*, Paris, L'Harmattan, coll. « Annales littéraires de l'université de Besançon » 560, 1995 ; *La Légitimité du prince (III^e^-XII^e^ siècles). La justice du fleuve*, Paris, L'Harmattan, 1997 ; voir également, du même auteur, « Les débordements du fleuve », *Latomus*, 57, 1998, p. 513-522.

explosif de son mari[16]. Le feu dans l'eau que représente la source bouillante du temple de Janus Geminus s'oppose à eux exactement comme c'est le cas dans les traditions iranienne et irlandaise : les Sabins sont, comme Franrasyan ou Boand, des êtres non qualifiés, dont la tentative d'appropriation de Rome se heurte par conséquent à la réaction hostile de la force ignée contenue dans l'élément liquide. Cette histoire romaine peut donc, comme l'avait bien vu M. Meulder, être rapportée à la thématique du feu dans l'eau et être incluse dans la série des formes de légendes où ce qui est mis en scène est l'échec d'un personnage ou d'un groupe qualifié négativement.

Mais on peut s'interroger sur ce qui justifie l'insertion à ce moment précis de l'histoire de Rome, et de celle de son fondateur en particulier, de ce type de légende. Assurément, le récit remplit une fonction étiologique par rapport au culte de Janus et au fameux rite d'ouverture des portes en temps de guerre. Cependant, cela n'explique pas vraiment qu'on ait eu besoin d'insérer cette question dans le contexte de ce qui est le processus de fondation de l'*Vrbs* et cette guerre romano-sabine qui, G. Dumézil nous l'a montré, est en quelque sorte le mythe fondateur de la cité en tant que société complète et parfaite selon les canons de l'idéologie tripartie. D'autre part, il paraît surprenant qu'on ait été chercher, pour la thématique du feu dans l'eau, un dieu comme Janus dont on ne peut pas dire qu'il ait beaucoup de rapports avec le feu ni avec l'eau[17] – ce qui explique au reste qu'Ovide, dans les *Métamorphoses*, ait éprouvé le besoin d'introduire ici des Naïades ausoniennes, alors que l'ensemble des autres sources rapporte le prodige au dieu à la double face.

En fait, le parallélisme avec l'épisode de Jupiter Stator, dans la version habituelle de la tradition, montre que ce que l'épisode tend à démontrer est que Rome bénéficie de l'appui divin, et notamment de celui du dieu souverain, Jupiter. Au même titre que l'intervention du correspondant du

16 Données dans G. Dumézil, *Mythe et épopée*, III, *op. cit.*, p. 19-89. Celui-ci mettait en parallèle avec ces traditions celle, romaine, relative à la prise de Véies à la suite de l'éruption des eaux du lac Albain. Cette histoire aurait, à ses yeux, illustré les conséquences négatives de la faute rituelle de magistrats, qui auraient suscité, comme Franrasyan et Boand, l'ire du maître divin du feu dans l'eau. Mais il nous a semblé que cette légende romaine représentait au contraire la contrepartie, positive, de la même conception, à travers une histoire où un être qualifié, en l'occurrence Rome, parvient à prouver son caractère positif en surmontant l'opposition initiale du feu dans l'eau, dans ce qui peut être conçu comme une épreuve qualifiante (voir « Sur un passage d'Hérodote : prise de Babylone et prise de Véies », art. cit.). Les très nombreux exemples pris en considération par J.-L. Desnier montrent la fécondité de cette thématique dans sa variante positive.

17 Dans les *Fastes*, Ovide fait revendiquer par Janus un patronage sur l'ouverture des sources, qui peut peut-être s'accorder avec sa nature de dieu des commencements, mais qui n'est pas apparent dans ce qu'on sait par ailleurs de ce dieu. D'un point de vue romain, les sources, comme toute eau, sont avant tout du ressort de Neptune.

germanique Odinn, qui paralyse les ennemis et redonne vigueur à ses élus, celle du feu dans l'eau est à comprendre comme relevant spécifiquement de la première fonction et regardant la qualification de Rome pour la souveraineté, à l'encontre de ses ennemis sabins qui, eux, relèvent de la troisième fonction. Or une telle connotation de la thématique du feu dans l'eau n'est pas pour surprendre : cette notion regarde la sphère de la souveraineté[18]. Cela est particulièrement net dans le cas des développements iraniens autour du *Xvaranah* : quelle que soit l'étymologie exacte du mot – problème discuté sur lequel nous n'avons pas à nous arrêter ici[19] –, le *Xvaranah* est l'auréole de feu qui nimbe la tête du souverain légitime et donc que seul celui qui est qualifié pour régner est à même de porter. C'est pourquoi il est l'enjeu de la convoitise de ceux qui, comme Franrasyan, veulent se l'approprier alors qu'ils ne sont pas qualifiés, et même ceux qui sont qualifiés pour exercer le pouvoir souverain doivent faire la preuve de la légitimité de leurs prétentions, et cela en se montrant capables de surmonter la résistance du maître divin du feu dans l'eau, le « descendant des eaux » Apam Napat. Le *Xvaranah* est finalement le symbole du pouvoir royal. Le « feu dans l'eau » iranien a donc une valeur de première fonction, concerne la notion de la souveraineté et cette orientation se retrouve dans d'autres secteurs. Pour ne citer que ces exemples, en Grèce, le cas des Vieux de la Mer fait intervenir l'exercice de justice qui, comme M. Détienne l'avait souligné, est du ressort du bon

18 Cela est sensible même dans les développements de la thématique qui tournent autour de la question de l'or dont dispose le souverain. Comme l'ont bien montré les études de J. Haudry (« Le feu des eaux », art. cit.) et J.-P. Allard (« De l'or des Scythes à l'or du Rhin », art. cit.) à propos de l'or du Rhin et comme nous l'avons nous-même envisagé à propos de la tradition sur le jet dans le Tibre du blé qui faisait partie des biens de Tarquin au moment du renversement du Superbe (« La question des biens des Tarquins : blé du Tibre et or du Rhin », *REL*, 82, 2004, p. 60-75) et de l'enfouissement, sous une rivière, de la fortune du roi Décébale au moment de l'invasion de son pays par les Romains de Trajan (« Le trésor du roi Décébale : à la recherche de représentations religieuses des anciens Daces (à propos de Dion Cassius, 68, 14, 3) », *Les Études classiques*, 75, 2007, p. 5-22), qui nous ont paru fournir des parallèles romain et dace à cette légende germanique, la signification des biens matériels du roi relève moins de la troisième fonction que de la première, dans la mesure où ils permettent au souverain de dispenser les indispensables largesses envers ses sujets et donc d'exercer pleinement son rôle de souverain.

19 Sur ce point, on verra les propositions récentes, outre de J. Haudry (« Le feu des eaux », art. cit.), d'A. Lubotsky « Avestan *xvaranah* : the Etymology and Concept », dans *Sprache und Kultur, Akten der X. Fachtagung der Indogermanischen Gesellschaft Innsbruck, 22.-28. September 1996*, dir. W. Meid, Innsbruck, Institut für Sprachwissenschaft, 1998, p. 479-488, et J. Kellens, « De la naissance des montagnes à la fin des temps : le *Yast* 19 », *Annuaire du Collège de France*, 1997-1998, p. 742. Sur cette notion et son importance comparative, G. Dumézil, *Mythe et épopée*, III, *op. cit.*, p. 24-34.

roi[20] et celui de Poséidon met en scène la thématique dans des histoires de souveraineté sur un territoire[21] – ce qui se retrouve dans la tradition romaine sur l'éruption du lac d'Albe, liée à l'affirmation de l'*imperium* de Rome sur sa vieille rivale étrusque, Véies[22]. Il est dès lors assez normal que, dans le récit de cette confrontation entre les Romains et les Sabins où il s'agit de montrer que les premiers sont qualifiés sur le plan des deux fonctions supérieures, et notamment de la première, leur droit légitime à la souveraineté soit exprimé par l'appui que leur apporte le feu des eaux, au même titre qu'il l'est, dans l'autre forme de tradition, par l'intervention du représentant canonique de la première fonction dans la triade primitive.

Ainsi, la thématique du feu dans l'eau est à sa place dans cet épisode de la guerre entre Romains et Sabins. Par ailleurs, elle répond à un type de représentation que Rome a connu. Outre l'histoire de la crue soudaine des eaux du lac Albain que G. Dumézil avait prise en considération dans son étude pionnière de 1973, il suffit d'évoquer les nombreuses occurrences du motif que J.-L. Desnier a repérées dans le monde romain aussi bien que dans les autres domaines indo-européens[23]. On le rencontre en particulier dans la tradition que les Romains avaient développée sur la période royale. En dehors de la question des biens des Tarquins, dans laquelle on peut estimer que le feu dans l'eau n'apparaît plus que d'une manière détournée[24], c'est bien un récit où un être qualifié, en l'occurrence le roi de Rome Tarquin l'Ancien, use du feu dans l'eau contre les ennemis de la cité qu'offre l'épisode de la victoire remportée par ce souverain sur l'ennemi sabin lors de la rencontre sur les bords de l'Anio[25] – donc dans un type d'histoire tout à fait comparable à ce qui existe ailleurs. Il est donc assez normal que, pour montrer qu'elle bénéficiait de la protection des dieux, Rome ait eu recours à ce genre de

20 Voir notre article cité à la n. 15. Sur la notion de justice dans la représentation des Vieux de la Mer, M. Détienne, *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, Maspero, 1979, p. 29-49.

21 Voir notre article « La comparaison indo-européenne dans le domaine grec : l'exemple de Poséidon », cité à la n. 15.

22 Cette portée de la légende romaine a été clairement dégagée par G. Dumézil dans *Mythe et épopée*, III, *op. cit.*, p. 52-59.

23 Voir *ibid.*, p. 39-89 et J.-L. Desnier, notamment *La Légitimité du prince*, *op. cit.*, p. 59-224.

24 Voir plus haut, n. 16.

25 Voir D. Briquel, « Tarquin l'Ancien et le dieu Vulcain », art. cit. La bataille de Fidènes en 426 av. J.-C., étudiée par G. Dumézil dans *Apollon sonore et autres essais*, Paris, Gallimard, 1982, p. 171-182 (« Le feu et le fleuve devant Fidènes »), présente un cas différent de jeu sur les deux éléments dans le récit d'une bataille : le feu et l'eau sont posés comme antagonistes et mis en œuvre par chacun des deux partis en présence.

légende dans le récit fondateur que constitue la relation de la guerre entre Romulus et Titus Tatius.

Cependant, certains traits rendent cette conclusion moins obvie qu'il le semblerait. Car on ne peut pas dire que, pour vivante qu'elle soit, cette thématique ait nourri à Rome des représentations religieuses aussi claires qu'en Iran ou dans d'autres secteurs du monde indo-européen. En Iran, le roi est conçu comme bénéficiant systématiquement de ce feu des eaux qu'est le *Xvaranah* : on ne peut pas dire qu'à Rome ce type de représentation soit aussi courant. S'il intervient parfois dans la narration des guerres que la cité mène contre ses ennemis, ce n'est pas pour autant un motif très fréquent. Pour les rois, en dehors de Romulus – avec l'épisode que nous étudions ici – et Tarquin l'Ancien – pour la bataille près de l'Anio –, il ne semble pas avoir été utilisé. Le roi romain n'est pas systématiquement présenté, comme le souverain iranien maître du *Xvaranah*, comme le dépositaire de la puissance de l'ordre du feu qui est contenue dans l'élément aqueux.

D'autre part, la maîtrise du feu dans l'eau est rapportée en Iran à une divinité précise : c'est le « descendant des eaux » Apam Napat ; il en va à peu près de même en Grèce, où les occurrences du motif font intervenir les divinités des eaux que sont Poséidon ou les Vieux de la Mer. Mais à Rome, on constate une grande variété, ou plus exactement tout se passe comme si on ne rapportait pas à une divinité précise, dont ç'aurait été là une des fonctions, la disposition de la force ignée contenue dans l'élément liquide, avec la souveraineté dont elle est le symbole et le pouvoir de la remettre à qui en apparaît comme le légitime détenteur. Dans la tradition sur l'éruption des eaux du lac Albain, G. Dumézil, sensible à l'apparentement qu'il reconnaissait entre le nom du dieu latin des eaux et celui de l'Apam Napat indo-iranien et du Nechtan irlandais, avait proposé de voir l'action du dieu Neptune, dont ce récit aurait constitué une sorte d'étiologie de la fête, les *Neptunalia*. L'hypothèse est sans doute justifiée. Mais il faut reconnaître que le nom de la divinité romaine des eaux n'est nulle part mentionné dans les textes qui nous relatent l'événement : ce n'était donc pas une évidence que le dieu concerné fût Neptune et les Romains ne le percevaient pas comme une donnée immédiate. Quant à la bataille sur les bords de l'Anio, autre occurrence de la manifestation du feu dans l'eau qui tourne à l'avantage des Romains, cette fois la divinité est nommée. Mais ce n'est pas Neptune, dieu des eaux, mais la divinité qui patronne l'autre des deux éléments que réunit cette notion, le dieu du feu Vulcain : c'est à lui que Tarquin rapporte sa victoire puisqu'il la conclut par une gigantesque crémation des armes prises aux Sabins en l'honneur de ce dieu. Encore s'agit-il dans ce cas d'une divinité liée à une des deux composantes de la notion :

pour l'épisode qui nous intéresse ici, ce n'est même plus le cas, car – si on met à part l'évocation des Naïades ausoniennes dans la version des *Métamorphoses*, qui apparaît comme une innovation secondaire – le dieu qui dispose ainsi de la force ignée des eaux pour venir en aide aux Romains est Janus. On peut sans doute trouver des raisons qui justifient qu'il soit fait appel à lui ici, dans ce qui est la première grande guerre que Rome dut soutenir[26]. Mais Janus n'est pas un patron attendu du feu dans l'eau et cela montre combien ces développements romains du thème ne sont plus rapportés, comme c'est le cas en Iran ou en Grèce, à la conception d'une divinité spécifique qui en serait le maître et le dispensateur.

Par ailleurs, autre distorsion par rapport à la thématique ancienne, on peut noter une divergence de portée fonctionnelle entre l'épisode étudié par M. Meulder – qui paraît relever de la première fonction – et un récit romain comme celui de la bataille de l'Anio : dans cette histoire, le roi Tarquin l'Ancien utilise le feu dans l'eau comme une simple arme contre l'ennemi et cela ne regarde en rien son pouvoir royal. D'un point de vue indo-européen, on est dans un contexte de deuxième et non de première fonction, comme cela apparaît du fait que cette victoire, avec le triomphe qu'elle introduit, est la composante de deuxième fonction de la série des trois triomphes rapportés à ce roi, selon l'application qui est faite à son cas de ce procédé commode de structuration du récit qu'on rencontre également dans la geste de Romulus et celle de Tullus Hostilius[27].

La thématique du feu dans l'eau n'est donc pas chose courante à Rome et en particulier n'est pas un élément obligé du récit des règnes de ses rois, une garantie de leur caractère de souverain légitime. Or il n'est pas indifférent que, dans l'histoire de l'eau jaillie du temple de Janus Geminus, on soit dans le cadre de la légende du premier roi de la cité, Romulus. Car la question

---

26 G. Capdeville, « Les épithètes cultuelles du dieu Janus », *MEFRA*, 85, 1973, p. 420, suivi par F. Coarelli, *Il Foro Romano*, *op. cit.*, p. 96, fait remarquer que Janus est à sa place ici dans la mesure où il marque la limite entre le territoire de la ville et celui, extérieur, ouvert à l'étranger et donc potentiellement à l'ennemi ; comme le symbolise le rite de ses portes que vient justifier cette histoire, il marque le passage de la paix à la guerre.

27 Voir D. Briquel, « Tarquin l'Ancien et le dieu Vulcain », art. cit. Pour les trois guerres et les trois triomphes de Romulus, D. Briquel, « Les guerres de Romulus », dans *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, dir. R. Bloch, Genève-Paris, Droz-Champion, coll. « Hautes Études du monde gréco-romain », 1980, p. 320-346, pour Tullus Hostilius, D. Briquel, « Le règne de Tullus Hostilius et l'idéologie indo-européenne des trois fonctions », *RHR*, 214, 1997, p. 5-22. Le roi Servius Tullius est lui aussi crédité de trois triomphes (sur les Étrusques ; c'est ce qu'on a chez Denys d'Halicarnasse, en IV, 27, et dans les Actes triomphaux), mais les éléments dont nous disposons ne permettent pas de décider si la tradition avait posé dans leur cas une articulation fonctionnelle.

du feu dans l'eau, à travers la notion de *Xvaranah*, joue un grand rôle dans la tradition relative à celui qui en est l'homologue iranien, le premier roi Yima[28], dont la légende offre en effet (au même titre que celle des figures de premiers rois helléniques que sont Minos ou Thésée) des points de rapprochement nombreux et précis avec celle du premier souverain romain[29]. En particulier toute la partie finale de la carrière de Yima tourne autour de la perte du *Xvaranah*, qui lui échappe du fait de son péché et entre alors en possession de trois héros orientés selon les trois fonctions, selon un processus de dégradation qui se retrouve dans le cas de Romulus lorsque son règne vire à la tyrannie et qu'il se dépouille successivement des qualités de chaque niveau fonctionnel, qualités qu'il réunissait en sa personne en tant que roi,[30] mais qu'il perd en commettant trois fautes marquées fonctionnellement, selon le schéma des trois péchés répandu dans l'ensemble du monde indo-européen[31]. Si on trouve donc dans la légende de Romulus des traces de la thématique du feu dans l'eau – et sans que cela implique l'intervention d'un dieu déterminé, qui serait le souverain divin des eaux, comme cela découle de type particulier de prolongement de cette thématique qu'on rencontre à Rome –, on peut se demander si ce ne serait pas l'indice d'une place plus importante de cette notion dans l'architecture de la geste de celui qui est, pour l'*Vrbs*, l'homologue de Yima pour l'Iran. La légende de Romulus est-elle susceptible, en dehors de l'épisode du surgissement des eaux bouillantes du temple de Janus Geminus, de présenter des éléments remontant au genre de spéculation que les Indo-Européens avaient développé sur l'alliance du feu et de l'eau ? C'est à cette enquête, plus large, qu'invite l'analyse à laquelle

28 Sur cette tradition, on verra A. Christensen, *Les Types du premier homme et du premier roi dans l'histoire des Iraniens*, I, Stockholm, A. Norstedt och söner, 1917. Voir également G. Dumézil, *Mythe et épopée*, II, *Types épiques indo-européens : un héros, un sorcier, un roi*, Paris, Gallimard, 1971, p. 282-300.

29 Nous avons étudié cette question dans « Du premier roi au héros fondateur : remarques comparatives sur la légende de Romulus », dans *Colloque Condere Urbem, Actes des 2e « Rencontres scientifiques de Luxembourg », janvier 1991*, dir. C. M. Ternes, Luxembourg, Centre universitaire de Luxembourg, coll. « Études classiques », 1992, p. 26-48.

30 La position particulière du roi dans le système trifonctionnel a été étudiée par G. Dumézil dans « Le rex et les flamines maiores », dans *La Regalità sacra. Contributi al tema dell'VIII Congresso internazionale di storia delle religioni*, Roma, aprile 1955 (= *Studies in the History of Religions*, Suppl. à Numen n° 4), Leiden, Brill, 1959, p. 407-417 ; voir également *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966, p. 557-559, 2e éd., 1974, p. 574-576, *Mythe et épopée*, II, *op. cit.*, p. 357-359. La question a fait l'objet d'une bonne synthèse de D. Dubuisson, « Le roi indo-européen », *Annales ESC*, 1978, p. 21-34 ; du même auteur, « L'équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande », *RHR*, 193, 1978, p. 153-164.

31 Sur l'évolution négative de Romulus dans la partie finale de son règne voir nos remarques dans D. Briquel, « Les guerres de Romulus », art. cit.

s'est livré M. Meulder à partir du seul épisode de la bataille entre Romains et Sabins.

Or il est évident que le feu joue un rôle non négligeable dans la légende de Romulus. La place en a été amplement soulignée par G. Capdeville dans son étude du dieu Vulcain : comme il le rappelle, non seulement, dans la version archaïque de Promathion dont l'ancienneté est garantie par les légendes parallèles du fondateur de Préneste, Caeculus, et la forme de la version de sa naissance de Servius Tullius qui le fait naître d'un phallus surgi du feu du foyer du palais du roi Tarquin l'Ancien, le héros est conçu par un dieu masculin du feu que l'auteur de *Volcanus* identifie à Vulcain, mentionné dans la tradition sur Caeculus et dans une partie des textes relatifs à Servius Tullius[32], mais il reste tout au long de sa carrière en relation avec cette divinité, dont le sanctuaire, le Volcanal, « apparaît comme le cœur à la fois religieux et politique » de la cité qu'il a fondée. Comme G. Capdeville le relève, « le Volcanal (est le) premier sanctuaire établi par Romulus[33] ou (le) lieu marqué par la rencontre de celui-ci avec Titus Tatius [...] ; c'est là que sont convoqués les comices, c'est là que Romulus consacre un quadrige de bronze avec son effigie après sa première victoire militaire[34], c'est là que se réunit le Sénat, c'est là aussi qu'une des deux versions existantes situe sa mort ».

32 Voir G. Capdeville, *Volcanus. Recherches comparatistes sur le culte de Vulcain*, Rome, École française de Rome, BEFAR, 288, 1995, p. 61-95 pour Romulus, 41-59 pour Caeculus, 7-39 pour Servius Tullius.

33 Sur la question de la fondation du Volcanal, voir G. Capdeville, *Volcanus*, *op. cit.*, p. 84-87. Si la tradition crédite généralement Titus Tatius de l'introduction du culte de Vulcain (Varro, *ling.*, V, 74, Dion. Hal., II, 50, 3, Aug., *ciu.*, IV, 23), Masurius Sabinus, cité par Pline l'Ancien, *nat.*, XVI, 236, attribue la fondation du Volcanal à Romulus, disant qu'« il (le) fonda, après sa victoire, à partir de la dîme du butin ». Les circonstances ne sont pas précisées (fondation à la suite de la guerre contre Camérie, qui fut suivie, selon Denys d'Halicarnasse [II, 50, 4-5] et Plutarque [*Rom.*, 24, 5], de l'érection dans le Volcanal d'une statue du roi et d'un quadrige en bronze ?) ; en tout cas, la guerre contre Titus Tatius, qui ne donna pas lieu à la prise de butin sur les Sabins, est exclue ; on peut éventuellement penser aux guerres antérieures contre des cités latines, mais elles sont surtout marquées par la relation avec Jupiter Férétrien, à qui Romulus dédie les dépouilles opimes qu'il a enlevées à Acron, roi des Caeniniens. Il paraît difficile de tirer, avec M. Meulder, « Le feu et la source », art. cit., p. 763, du texte de Pline, *nat.*, XVI, 236, l'idée d'une tradition ancienne sur la plantation par Romulus à cette occasion du micocoulier auquel le texte fait allusion ; c'est une opinion rapportée par Masurius (« un autre micocoulier, dans le Volcanal que Romulus fonda, après sa victoire, à partir de la dîme du butin, est considéré comme ayant le même âge que la ville, d'après ce que rapporte Masurius ») ; la référence à un cyprès aussi vieux que la ville à ce même endroit, qui aurait disparu vers la fin du règne de Néron, évoquée ensuite par Pline, est encore plus déconnectée de toute tradition ancienne.

34 La victoire sur Camérie est la première victoire de Romulus pour la période qui suit la fusion des Romains et des Sabins. Elle a cependant été précédée par les victoires remportées avant la guerre romano-sabine, en particulier celle, éclatante et marquée par la première déposition de dépouilles opimes de l'histoire de la cité, sur les Caeniniens et leur roi Acron.

Dans la perspective où se situe G. Capdeville, la raison pour laquelle Vulcain, qui était le principal dieu du feu des Romains de l'âge classique, occupe une place effectivement importante dans la geste du *conditor* s'expliquerait par le fait que cette légende, comme celles de Caeculus et de Servius Tullius, se fonderait, sur ce point, sur un héritage pré-indo-européen et la représentation d'une antique divinité méditerranéenne, dont le crétois Velchanos serait un autre avatar, liée à la sphère de la souveraineté et au domaine politique. Cette hypothèse d'un antique substrat pré-indo-européen est envisageable, quand bien même elle reste en grande partie indémontrable, nos ignorances sur Velchanos étant telles qu'on ne peut pas dire grand-chose qui aille au-delà de l'analogie des deux noms. Mais elle ne doit pas empêcher de chercher si ces faits, liés au dieu du feu des Romains, ne peuvent pas aussi recevoir une explication dans le cadre des représentations indo-européennes. Même si la légende de Romulus recèle la trace de représentations qu'on peut qualifier de « méditerranéennes », on ne peut faire abstraction de la présence, massive, de traits qui relèvent du patrimoine commun des Indo-Européens et pour lesquels on peut alléguer des parallèles notamment dans le cas de l'Iranien Yima. De ce point de vue, on peut définir Romulus comme un type de premier roi conforme à ce qui a dû exister ailleurs dans le monde indo-européen[35]. La meilleure illustration en est l'occurrence, répétée, de séquences trifonctionnelles dans le récit de la carrière de ce roi[36]. S'il existe une strate pré-indo-européenne dans la tradition sur le fondateur de Rome, elle a été repensée selon les schèmes de pensée de l'idéologie indo-européenne.

D'autre part, elle s'inscrit comme élément de deuxième fonction dans le schéma des trois guerres et des trois triomphes de Romulus (alors que la victoire sur Acron, en relation avec Jupiter, constitue l'élément de première fonction), ce qui entre dans la perspective dumézilienne d'un dieu Vulcain connoté, dans les diverses représentations du feu et des divinités qui y président, sur le plan de la fonction militaire. Voir nos remarques dans « Les guerres de Romulus », art. cit. ; pour la place comparable de Vulcain dans la série des trois triomphes du roi Tarquin l'Ancien, voir « Tarquin l'Ancien et le dieu Vulcain », art. cit.

35 Voir nos remarques dans « Du premier roi au héros fondateur », art. cit.

36 Nous en avons étudié une série : rencontre avec trois animaux dans « L'oiseau ominal, la louve de Mars, la truie féconde », *MEFRA*, 88, 1976, p. 31-50, apparition de trois arbres dans la légende dans « Les trois arbres du fondateur », dans « Trois études sur Romulus », dans *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, *op. cit.*, p. 301-319, structuration de la période des enfances dans « Les enfances de Romulus et Rémus », art. cit., séquence de trois combats orientés fonctionnellement dans « Les trois combats de Romulus », *Ollodagos*, 10, 1, 1997, p. 117-130, processus de fondation de la ville dans « La triple fondation de Rome », *RHR*, 189, 1976, p. 145-176, série de trois triomphes et de trois fautes dans « Les guerres de Romulus », art. cit. On peut également en reconnaître une autre série, ascendante, ainsi que G. Capdeville nous l'a suggéré, dans l'association par trois fois, de Romulus avec un autre personnage (son jumeau Rémus pour la période pastorale des enfances, le chef romain Hostus Hostilius au cours de la guerre contre les Sabins, son associé Titus Tatius lors de leur phase de royauté conjointe).

Or c'est ce qu'invite à envisager l'étude de M. Meulder. Si, comme cela nous semble justifié, on suit ce savant dans l'hypothèse d'une présence au sein de la légende du *conditor* de la thématique du feu dans l'eau telle qu'elle a existé chez les Indo-Européens, cela amène à se demander si elle n'a pas laissé des traces ailleurs et si, notamment, la référence à Vulcain, dont le travail de G. Capdeville a dégagé le poids dans la geste du premier roi de Rome, ne devrait pas se comprendre, au moins pour une part, en fonction de cette notion dont la signification vis-à-vis de la souveraineté est patente dans des cas comme celui du *Xvaranah* iranien – mais aussi, à Rome, dans l'épisode étudié par M. Meulder[37].

En fait, si on examine le rôle de Vulcain dans la légende de Romulus, on peut relever qu'il apparaît certes comme le dieu du feu, mais que l'eau n'est pas totalement absente. Nous avons vu par l'exemple du recours de Tarquin l'Ancien au « feu dans l'eau » lors de la bataille de l'Anio, que Vulcain pouvait patronner cette alliance entre les deux éléments antagonistes. Si l'eau est présente, en même temps que le feu, dans les interventions de Vulcain dans la carrière du premier roi de l'*Vrbs*, cela peut signifier que c'est en tant que maître de la force ignée des eaux qu'il se manifeste, au moins au niveau de la présentation, marquée par les schémas de pensée indo-européens et éventuellement refaite en fonction d'eux, que nous avons de la légende.

Or l'eau semble, dans une certaine mesure, associée au feu. Dans ce qui apparaît peut-être comme le trait le plus caractéristique des légendes de premiers rois latins que nous avons avec Romulus (dans la version de Promathion), Caeculus, Servius Tullius, leur procréation à partir du feu, l'eau joue un certain rôle. Dans la tradition sur Caeculus – la seule d'ailleurs où la référence à Vulcain soit constante, mais nous reviendrons sur ce point –, si la scène de la procréation elle-même, qui se fait à partir d'une étincelle jaillie du feu, ne fait intervenir, dans le seul récit précis dont nous disposons (chez Servius, commentant le v. 678 du chant VII de l'*Énéide*), que l'élément igné, l'élément liquide est présent dans l'épisode qui suit, celui de la découverte du jeune enfant exposé par les jeunes filles qui le recueillent. Dans le même passage de Servius, il est trouvé « à côté d'un feu, qui n'était pas loin d'une source ». Dans le même sens, Caton, dont le fragment des *Origines* correspondant est cité dans un autre commentaire à Virgile, celui des scholies de Vérone (pour le vers 681 du chant VII de l'*Énéide*), précise que les jeunes filles allaient chercher de l'eau (*uirgines aquam petentes*). G. Capdeville relève

37 M. Meulder est fondé à conclure de l'analyse de l'épisode qu'il a étudié qu'à travers le surgissement de l'eau bouillante qu'il a provoqué, « Janus confirme Romulus comme souverain de tous les Romains » (« Le feu et la source », art. cit., p. 765).

à juste titre « l'insistance avec laquelle il nous est dit qu'elles allaient chercher de l'eau – détail qui n'est pas justifié à l'intérieur du récit – et la présence d'un foyer à proximité de la source »[38]. De telles précisions, de par même leur apparente inutilité, ne sauraient être fortuites. G. Capdeville y voit le signe de ce que ces jeunes filles accomplissent une tâche rituelle et peuvent être considérées comme des sortes de vestales : cela ne nous paraît pas faux et nous reviendrons sur ce point. Mais cela n'empêche pas qu'on puisse aussi interpréter ici la présence conjointe des deux éléments (alors que le feu semblerait seul nécessaire et est seul mentionné dans la plupart des textes)[39] comme le résultat d'une volonté de souligner leur lien : on aurait donc affaire ici, une fois de plus, à un feu relevant de la thématique du feu dans l'eau.

Autre exemple d'association entre l'eau et le feu dans ce qui peut paraître lier la geste du *conditor* à Vulcain. G. Capdeville rappelle l'importance de la localisation dans le Volcanal de la version de la fin du premier roi où il meurt, mis en pièces par les sénateurs lors d'une réunion de leur assemblée[40] et met en relation cette localisation, dans le sanctuaire du dieu du feu, avec le fait que, dans la version de la disparition du héros au Champ de Mars, près du marais de la Chèvre (dont F. Coarelli a souligné qu'elle aussi se passait à proximité d'un temple de Vulcain), elle s'accompagne de foudre et d'éclairs[41]. On estimera avec lui que ce déchaînement du feu du ciel ne répond pas à un simple désir de faire effet, mais est un trait significatif du récit et qu'aussi bien à travers l'évocation d'un ciel sillonné d'éclairs que par la collocation de l'assassinat du fondateur dans le temple du dieu du feu, c'est une liaison avec l'élément igné qui est suggérée. La comparaison indo-européenne invitera ici encore à retenir que le feu n'est pas seul et que, dans l'orage, le feu est associé à l'eau. Dans la spéculation indienne sur Apam Napat et l'alliance paradoxale des deux éléments contraires, le cas de l'éclair jaillissant des nuages au milieu de la pluie est cité comme un des exemples du feu dans l'eau[42]. Cette fois encore, le feu qui accompagne la fin du premier roi de Rome peut être considéré comme relevant de la catégorie du feu dans l'eau – et susceptible donc d'être compris en fonction de la signification que les Indo-Européens accordaient à cette notion.

38 G. Capdeville, *Volcanus*, *op. cit.*, p. 49.

39 Ainsi Verg., *Aen.*, VII, 679-680, Solin., II, 9, Mart. Cap., VII, 642, *Myth. Vatic.*, I, 83.

40 La localisation est explicite dans Plutarque, *Rom.*, 27, 6 ; elle peut être déduite, pour Denys d'Halicarnasse, qui parle en II, 56, 4, de la « salle de réunion du Sénat », du fait que cet auteur a indiqué précédemment, en II, 50, 2, que les sénateurs se réunissaient dans le temple de Vulcain.

41 Voir G. Capdeville, *Volcanus*, *op. cit.*, p. 87-93 (et F. Coarelli, « La doppia tradizione della morte di Romolo », dans *Gli Etruschi e Roma. Incontro di studio in onore di Massimo Pallottino, Roma, 11-13 dicembre 1979*, Roma, Giorgio Bretschneider, 1981, p. 173-188).

42 G. Dumézil, *Mythe et épopée*, III, *op. cit.*, p. 21-24.

Mais un des caractères de la thématique d'héritage indo-européen du feu dans l'eau à Rome est, nous l'avons vu, qu'elle n'est pas rapportée à un dieu spécifique, qui serait Vulcain. C'est plutôt la notion en elle-même qui est importante, ce qu'elle indique pour les personnages qui sont mis en relation avec elle, sans que cela soit interprété comme une mise en rapport avec une divinité précise. On le voit dans la tradition sur le *conditor* : la référence à la conception du feu dans l'eau, dans l'épisode qu'a étudié M. Meulder, n'est aucunement reliée à Vulcain. Et, même dans la tradition sur la naissance du fondateur de Rome, on ne peut se limiter à une mise en rapport du héros avec ce dieu : Vulcain n'est pas la seule figure divine liée au feu qu'il convient de prendre en considération.

En effet, la paternité de Vulcain vis-à-vis des figures de « premiers rois » latins n'est pas une donnée constante. Si ce dieu est unanimement considéré comme le père du fondateur de Préneste, Caeculus, il n'est pas explicitement donné comme géniteur de celui de Rome dans la version archaïque de Promathion, qui raconte sa procréation à partir d'un membre viril sorti des flammes du foyer royal d'Albe – pour ne pas parler de la forme classique de la légende où le père du *conditor* et de son frère est une autre divinité, le dieu de la guerre Mars. Quant à Servius Tullius, Vulcain n'est qu'une alternative possible par rapport au Lar Familiaris et aux *Dei Cons(er)entes*, également cités comme ayant engendré le roi à partir du membre viril auquel la servante Ocresia s'était unie[43] : on peut penser que si l'idée d'une relation spécifique et exclusive avec Vulcain s'était imposée dans le cas des figures de « premiers rois », on n'aurait pas une telle variation dans la définition de l'identité du père du sixième roi de Rome.

Si Vulcain n'a donc pas toujours la place qu'on serait tenté de lui accorder dans ces légendes, il est une autre divinité liée au feu qui joue un rôle : Vesta. Pour Romulus, dans la présentation de Promathion, la déesse du foyer se manifeste explicitement : elle apparaît en songe à Tarchétios pour le dissuader de faire périr la mère des jumeaux et sa fille. Mais cette présence de la déesse dans la tradition répond à une donnée plus générale, qui s'applique à la mère du futur « premier roi » que Vesta vient ainsi protéger. La mère de Romulus dans cette tradition et tout aussi bien celle de Servius Tullius interviennent

43 La paternité de Servius est rapportée à Vulcain dans Ov., *fast.*, VI, 626-627, alternativement à Vulcain et au *Lar Familiaris* dans Dion. Hal., IV, 32, 3 et Plut., *de fort. Rom.*, 10, 323 b-c, au *Lar Familiaris* seul dans Plin., *nat.*, XXXVI, 204, aux *Dei Conserentes* dans Arn., V, 18, se référant à Granius Flaccus. Que cette dernière identification repose sur un jeu par rapport à la signification du verbe *conserere* n'en diminue pas l'intérêt : il n'y aurait eu aucune raison de faire intervenir une telle notion si Servius avait été unanimement compris comme fils de Vulcain.

dans un rôle qui consiste à porter des offrandes au foyer du palais royal. Cette fonction dévolue tant à la fille du roi Tarchétios puis à la servante qui se substitue à elle dans la version de Promathion de la légende de Romulus qu'à Ocresia dans la légende de Servius Tullius fait songer à l'office des vestales : toutes ces jeunes femmes offrent les offrandes prescrites aux divinités du foyer du roi, remplissant donc une fonction identique à celle que les vestales remplissent vis-à-vis du foyer public de la cité (dont on peut d'ailleurs estimer qu'il prolonge le feu du foyer du palais du temps des rois). Et dans la légende de Caeculus, défini sans ambiguïté comme fils de Vulcain, nous avons vu que G. Capdeville rapprochait les jeunes filles qui recueillaient l'enfant exposé des vestales[44]. Au reste, même dans la forme classique de la légende de Romulus, cette thématique est présente : la mère du fondateur de l'*Vrbs* est unanimement définie comme une vestale.

Or, si on définit le type de feu qui est mis en relief dans ces légendes, il s'agit du feu du foyer, celui donc que patronne Vesta – ce qui nous éloigne de la figure spécifique de Vulcain, même si celui-ci est toujours donné comme père de Caeculus. Mais le cas du fondateur de Préneste est isolé sur ce point : quand on se tourne vers les autres légendes de « premiers rois » latins, celles de Romulus et de Servius Tullius, on constate que la déesse Vesta est tout aussi présente que Vulcain. Ces mentions de Vesta ou tout au moins ces évocations de la déesse du foyer par le biais des vestales et de leur office sont cohérentes avec la ligne générale du récit. Celui-ci accorde une place essentielle au feu du foyer, puisque c'est de lui que surgit le phallus – ou, dans la version moins crue de la procréation de Caeculus, l'étincelle – qui féconde la mère du futur héros. Et, d'un point de vue romain, la divinité du foyer est Vesta. Mais celle-ci était évidemment exclue ici : il fallait bien une divinité masculine pour s'unir avec la mère du « premier roi » ! Ainsi, la logique de l'histoire serait que le père soit un dieu masculin du foyer, mais dans la mesure où cet office revient, à Rome comme en Grèce, à une déesse, Vesta, l'absence d'un correspondant du Vivasvat indien fait qu'on a dû aller chercher d'autres dieux, moins adéquats, dans le panthéon romain[45].

Cependant, il ne s'ensuit pas que, dans ces traditions, le rôle dévolu au feu se laisse entièrement définir, du point de vue de la théologie romaine, par ce qui correspondrait à une forme masculine de la déesse Vesta et Vesta apparaît, en un sens, tout aussi inadéquate que Vulcain pour rendre compte du rôle

44 Voir G. Capdeville, *Volcanus*, *op. cit.*, p. 49 (avec les passages que nous avons cités plus haut).

45 Ce point avait bien été dégagé en son temps par G. Dumézil, *Rituels indo-européens à Rome*, Paris, Klincksieck, coll. « Études et commentaires », 1954, p. 27-43, en particulier p. 38-39.

attribué au feu dans ces légendes. Comme l'a justement noté G. Capdeville, on ne voit pas très bien ce que viendrait faire une divinité spécifique du foyer dans les aspects, plus politiques, qu'il a relevés du lien de Romulus avec le feu, auxquels il lie la conception d'un Vulcain pré-indo-européen : Vesta semble n'avoir rien à faire avec ces aspects[46]. Si on applique la grille de lecture des trois fonctions de l'idéologie indo-européenne, ces traits politiques seraient de l'ordre de la première fonction. Or la distinction établie à Rome envers les différents « feux du culte public », telle que G. Dumézil l'a analysée, semble établir une répartition fonctionnelle dans laquelle le feu de Vesta constitue la composante de troisième fonction[47].

Mais c'est ici que la référence à la conception du « feu dans l'eau » se révèle intéressante. Car cette notion et ses valeurs ne se limitent pas à une sphère d'activité précise même si elles ont un sens en relation avec la fonction royale et la souveraineté[48]. Or, dans les épisodes que nous avons pris en considération, on peut considérer que le héros est mis en relation non pas avec l'aspect particulier de l'élément igné que patronne une divinité du foyer du genre de Vesta, c'est-à-dire son côté relevant de la troisième fonction, mais avec les virtualités beaucoup plus larges que recouvre la thématique du « feu dans l'eau », et en premier lieu la relation que cette notion entretient avec la souveraineté.

En effet, dans ces épisodes, on peut estimer qu'on a affaire à une nouvelle occurrence de la thématique associant le feu et l'eau : c'est encore une fois un feu lié à l'élément liquide, et donc la vieille notion du « feu dans l'eau » d'héritage indo-européen, qui semble mis en jeu dans le récit. Ainsi, dans la tradition sur la naissance de Servius Tullius, Ovide (qui parle de vin, *uina*) et Plutarque (qui mentionne les libations, *loibè*, à côté des prémices, *apargamata*)[49] soulignent le caractère liquide d'au moins une partie de ces offrandes portées par la future mère du héros au feu du foyer royal. Il se peut, une fois de plus, que cela soit un signe de ce que la légende a voulu associer l'élément liquide au feu. Mais le trait est beaucoup plus net dans la

46 G. Capdeville, *Volcanus*, *op. cit.*, p. 416-417.

47 Nous reprenons le titre du chapitre de *La Religion romaine archaïque* où G. Dumézil étudiait cette question (*op. cit.*, p. 307-321, 2e éd., p. 318-332) ; voir également *Rituels indo-européens*, *op. cit.*, p. 27-43.

48 Cela est bien marqué par le fait que le *xvaranah* de Yima, quand il le quitte, se répartit entre trois héros correspondant chacun à un des trois plans fonctionnels. À Rome même, nous l'avons rappelé, l'usage du feu dans l'eau auquel le roi Tarquin l'Ancien a recours dans la bataille contre les Sabins relève spécifiquement de la deuxième fonction, non de la première.

49 Voir Ov., *fast.*, VI, 630-631, Plut., *de fort. Rom.*, 10, 323 b-c ; en revanche Denys d'Halicarnasse, en IV, 2, 1-3, ne parle que de gâteaux rituels.

légende de Caeculus : nous avons rappelé que G. Capdeville a souligné à juste titre le rapport avec l'eau et non seulement avec le feu des jeunes filles qui recueillaient l'enfant[50]. Et dans la version classique de la légende de Romulus, où le futur fondateur de Rome et son frère naissent de Mars, il est souvent précisé que Rhéa Silvia rencontre ce dieu (ou celui qui s'est fait passer pour tel dans les versions qui refusent l'idée d'une relation entre un dieu et une mortelle) au moment où la jeune fille allait puiser de l'eau pour les besoins du culte[51]. Ce pourrait sans doute être un trait romanesque sans importance : mais le parallélisme avec la légende du fondateur de Préneste, où le thème de l'eau, et non seulement du feu, est présent oblige à se demander s'il n'y a pas là une précision significative, visant à souligner, dans ce cas encore, la présence de l'eau à côté du feu auquel la qualité de vestale de l'intéressée fait immédiatement penser. Toujours pour la légende de Romulus, il n'est jusqu'à un détail de la version de Promathion qui n'incite à se demander s'il n'est pas à interpréter comme un reste de liaison entre l'élément igné et l'élément aqueux : un premier oracle est rendu par une divinité féminine liée à la mer, Téthys, et un second par Vesta. Y a-t-il un élément significatif à chercher derrière ces interventions, successives et complémentaires, de deux déesses l'une liée à l'eau et l'autre au feu ? On est en droit de poser au moins la question.

Quoiqu'il en soit de la portée de ce dernier point, la liaison avec le feu de Romulus comme des autres figures de « premiers rois » de la tradition latine se fait souvent, dans ces légendes, dans des conditions où l'élément igné est en liaison, plus ou moins directe, avec l'élément liquide – et où il serait par conséquent possible d'évoquer la vieille conception indo-européenne du feu dans l'eau. Ce qui présente d'une manière différente la question de la relation de ce feu – ou de ce feu lié à l'eau – avec telle ou telle divinité, que ce soit Vulcain ou Vesta. Car, si on fait intervenir ici la notion de feu dans l'eau et ses valeurs, qui ne se limitent pas à une sphère d'activité précise même si elles ont un sens en relation avec la fonction royale et la souveraineté, les difficultés que nous avions relevées disparaissent. Par sa polyvalence même, par sa déconnexion à Rome d'une figure divine précise, le concept de feu dans l'eau nous paraît susceptible d'offrir une clé de lecture féconde de la geste du *conditor*, pour certains de ses aspects. C'est une piste qui semble mériter d'être explorée et nous voudrions, dans le cadre de cet article, poser rapidement quelques jalons de cette démarche pour en montrer l'intérêt. Plusieurs épisodes de la légende du fondateur nous semblent en effet susceptibles d'être utilement éclairés par le recours à cette notion.

50 Voir G. Capdeville, *Volcanus*, *op. cit.*, p. 49.

51 Dion. Hal., I, 77, 1, Ov., *fast.*, II, 11-12, *OGR*, 19, 5.

– Naissance de Romulus : dans la version de Promathion, et en conformité avec le type de récit, ancré dans la plus ancienne tradition latine comme le prouvent les données parallèles concernant Servius Tullius et Caeculus[52], le futur roi – avec, dans son cas, son frère qui sera ensuite éliminé – est conçu du phallus surgi du feu du foyer royal. On peut sans doute, d'un point de vue romain et dans la ligne de la *Cité antique* de Fustel de Coulanges[53], voir là le signe de ce que, comme fondateur, il donnera naissance à une cité dont l'existence sera mise en relation avec le foyer de Vesta et sa flamme perpétuelle. Et le lien avec Vesta transparaît encore, dans la forme classique de la tradition, dans la qualité de vestale attribuée à la mère des jumeaux. Mais, comme l'a souligné G. Capdeville, la figure de Vesta rend difficilement compte de l'aspect politique de la carrière du fils né ainsi des flammes – ou du moins de celui des deux fils qui sera l'élu face à son jumeau le réprouvé. La référence au concept indo-européen de feu dans l'eau (non incompatible avec d'éventuels traits d'origine pré-indo-européenne de la légende), qui est en relation avec la sphère de la souveraineté, permet d'intégrer ces aspects, essentiels, de la légende du *conditor*. La tradition romaine aurait ainsi posé, pour son premier roi, un rapport de nature génétique avec la divinité maître du feu dans l'eau et par là susceptible de donner la royauté à qui en est digne. On n'a sans doute pas une telle présentation dans le cas du premier roi iranien Yima, qui n'est que le bénéficiaire du *xvaranah*, et cela pour un temps, avant que celui-ci ne le quitte du fait de son péché. Mais un lien plus direct entre le premier souverain et le maître de la force ignée cachée dans l'eau est concevable. En Grèce, où Poséidon nous a paru conserver des traits relevant de la thématique du feu dans l'eau[54], cette figure de premier roi qu'est Thésée est fils de Poséidon – selon une paternité qu'il devra confirmer par une épreuve, celle du plongeon dans la mer pour récupérer l'anneau que Minos avait jeté dans les flots, ce qui nous met en présence du motif, habituel dans la thématique du feu dans l'eau, du personnage positif qui doit prouver son élection en sortant victorieux d'une épreuve qualifiante qui le

52 On ne peut pas suivre J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspero, 1965, I, p. 133, dans l'idée d'une origine grecque de ces légendes (« légendes italiques très probablement grecques d'origine »). L'histoire du tison de Méléagre, à laquelle l'auteur fait référence, n'a pas grand-chose en commun avec les légendes sur la naissance de Romulus, Caeculus, Servius Tullius.

53 Numa-Denis Fustel de Coulanges a publié, en 1864, *La Cité antique, étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*.

54 Voir notre article, « La comparaison indo-européenne dans le domaine grec : l'exemple de Poséidon », art. cit.

met en présence de l'élément liquide[55]. Inversement, Minos, qui représente une autre figure de premier roi du monde grec, n'est pas posé comme fils de Poséidon : il est fils de Zeus. Mais le dieu de l'élément liquide n'en apparaît pas moins comme garantissant la possession de la souveraineté par Minos dans une épreuve : il l'emporte dans la compétition qui l'oppose à ses frères pour l'accession au trône en obtenant du dieu de la mer qu'il fasse sortir un taureau des flots – avec les conséquences négatives que cela aura quand il omettra de la sacrifier au dieu comme il l'avait promis.

– Scène d'exposition des jumeaux : si on fait intervenir dans l'étude de la légende de Romulus la question du feu dans l'eau, on peut se demander si cela ne permet pas de rendre compte d'un détail de la scène classique d'exposition du héros (avec son frère)[56]. Les jumeaux romains connaissent le sort qui est celui de Moïse, mais aussi de bien des héros exposés à leur naissance, qui est d'être jetés à l'eau dans une nacelle, le fait qu'ils survivent à ce qui aurait normalement dû provoquer leur mort étant un signe de la protection divine dont ils bénéficient. C'est là un thème d'élection du futur héros relativement banal. Mais, dans la légende romaine, point sur lequel nos sources insistent[57], cela se produit alors que le Tibre n'est pas dans son état normal, mais a débordé bien au-delà de son lit habituel. On peut peut-être voir là un thème diluvial, le signe de ce qu'avec la naissance de Rome qui va bientôt survenir le monde entre dans une phase nouvelle, qu'une nouvelle ère va s'ouvrir, celle *ab Vrbe condita*. Mais la thématique du feu dans l'eau peut avoir joué ici encore : le Tibre a subi une éruption, analogue à celle à laquelle les Romains ont eu à faire face lors de la montée des eaux du lac Albain au moment de leur dernière guerre contre Véies. Narrant la salvation inattendue des enfants, mollement bercés par les eaux où ils auraient dû périr, Tite-Live parle d'un hasard providentiel, se référant à une action divine dont il ne précise pas l'auteur (*diuinitus*). La thématique du feu dans l'eau autorise à songer au maître divin du feu dans l'eau – se manifestant ici plutôt à travers l'élément liquide alors que dans l'épisode de la naissance c'était plutôt l'élément igné qui était mis en relief, l'élément liquide ne se manifestant alors que par des détails ténus (thème de la jeune fille allant puiser de l'eau, éventuellement libation dans le

55 Sur cet épisode, on verra nos remarques dans « Sur l'équipement royal indo-européen, données latines et données grecques (à propos de D. Dubuisson, *L'Équipement de l'inauguration royale dans l'Inde védique et en Irlande*) », *RHR*, 200, 1983, p. 63-74.

56 Ensemble des données sur la thématique dans G. Binder, *Die Aussetzung des Königskindes Kyros und Romulus*, Meisenheim am Glan, A. Hain, coll. « Beiträge zur klassischen Philologie », 1964.

57 Liv., I, 4, 4, Dion. Hal., I, 79, 5, Ov., *fast.*, II, 389-390, Plut., *Rom.*, 9, 5, *OGR*, 20, 3.

feu du foyer). En tout cas, ce maître divin du feu dans l'eau se manifesterait, dans la scène d'exposition, préalablement aux divinités fonctionnelles dont nous avons suggéré qu'il convenait de reconnaître l'intervention dans la louve et les oiseaux qui se manifestaient dans la scène subséquente de l'allaitement par un animal secourable – autre motif classique des thèmes d'exposition[58].

– Fondation de Rome et guerre contre les Sabins : nous avons vu l'importance de l'analyse, proposée par M. Meulder, de l'épisode du surgissement d'une eau bouillante à côté du temple de Janus Geminus pour l'appréhension de la place de la thématique du feu dans l'eau dans la légende du premier roi de Rome. Mais on peut se demander si un autre point ne peut pas évoquer, dans une certaine mesure, cette problématique : dans une partie de la tradition au moins, Tarpeia est présentée comme une vestale[59] et Properce lui fait rencontrer Titus Tatius alors qu'elle était descendue puiser de l'eau pour les besoins du culte[60] – dans une situation donc qui rappelle celles de la rencontre entre Rhéa Silvia et le dieu Mars, ou, dans la légende prénestine, du recueil de Caeculus par les sœurs des frères bergers. Cela peut impliquer que les Sabins veulent s'approprier, à travers la jeune fille chargée du feu du foyer public qu'abrite le sanctuaire de Vesta (dont la signification pour la souveraineté sur Rome n'est pas à négliger, le fait qu'il abrite les « talismans de l'empire », les *pignora imperii*, le prouve suffisamment)[61], ce qu'elle représente de ce point de vue pour la jeune cité de Romulus. En dépit de l'inexistence d'une tradition claire à ce sujet, l'insistance de Denys d'Halicarnasse sur la question de savoir si le feu de Vesta remonte à la fondation même de la ville par Romulus, avec les discussions qu'il a trouvées dans la littérature antérieure[62], les traits également, relevés par G. Capdeville, concernant la création dès cette époque, et éventuellement par le héros lui-même, du culte de Vulcain, suggèrent que la question du feu – et sans doute, dans une perspective indo-européenne du feu en tant que porteur de la thématique du feu dans l'eau – a pu avoir une certaine importance dans le récit de la fondation de la cité, même si notre

58 Sur cette question, on verra notre étude « L'oiseau ominal, la louve de Mars, la truie féconde », art. cit. (faisant intervenir la rencontre ultérieure avec la truie aux trente petits).

59 C'est ainsi que, dans l'édition CUF de 1940, J. Bayet et G. Baillet comprennent le terme *uirgo* utilisé par Tite-Live pour la désigner en I, 11, 6.

60 Prop., IV, 4, 15-18 ; pour le poète, Tarpeia « a voulu tromper les flammes de Vesta » (v. 18) : son comportement est posé comme directement antithétique au feu qui symbolise la vie et l'empire de Rome.

61 Données sur la question des objets sacrés du temple de Vesta dans A. Dubourdieu, *Les Origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, Rome, École française de Rome, CEFR, 118, 1989, p. 454-469.

62 Dion. Hal., II, 65.

tradition n'en conserve guère de trace. Dans ces conditions, que Tarpeia ait été une vestale pourrait être un des signes de ce que la question du feu dans l'eau, avec sa signification quant à la souveraineté, avait joué un rôle dans les formes les plus anciennes de la tradition. Dans cette perspective, la manifestation du feu dans l'eau contre les Sabins serait la réponse à la tentative d'appropriation par ceux-ci, à travers la figure de Tarpeia, du dieu maître de la force ignée des eaux, montrant qu'il n'abandonne pas la cité que Romulus vient de fonder.

– Règne et fin de Romulus : dans la vie ultérieure de la cité établie par le héros, bénéficiant donc de la protection du dieu maître du feu dans l'eau, la présence de ce dernier ne paraît guère se manifester[63], alors que la mise en place, puis la vie de celle-ci semblent donner lieu, dans la tradition, à des schémas trifonctionnels, montrant qu'elle répond au canon idéal d'une société parfaite, fondée sur le jeu équilibré des trois composantes fonctionnelles. Sans doute, le concept du feu dans l'eau s'y manifeste-t-il à travers des détails comme, outre la présence du feu de Vesta dont nous avons parlé, les points notés par G. Capdeville : choix du temple de Vulcain comme lieu de réunion habituel du Sénat et dédicace à Vulcain d'un quadrige avec sa statue à la suite de la victoire sur Camérie[64]. Mais on ne peut pas dire que le rôle du feu dans l'eau et de son maître divin soit alors particulièrement souligné. En revanche la thématique réapparaît au moment de la disparition du héros, que ce soit à travers la localisation de sa mise à mort par les sénateurs dans le Volcanal ou le mélange de pluie et d'éclairs qui accompagne sa disparition au marais de la Chèvre. Le thème du feu dans l'eau reprend

63 Dans un article de 1981 (« En deçà de l'épopée, un thème légendaire indo-européen : caractère trifonctionnel et liaison avec le feu dans la geste des rois iraniens et latins », dans *L'Épopée gréco-latine et ses prolongements européens. Calliope II*, dir. R. Chevallier, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 7-31), nous avions envisagé de mettre en parallèle l'éclair qui accompagne l'élection de Romulus comme roi chez Denys d'Halicarnasse, en II, 5, 1-2, 6, 1, avec le feu qui, dans la légende de fondation de Préneste, vient appuyer devant ceux qu'il avait rassemblés l'affirmation faite par Caeculus qu'il était le fils de Vulcain (Serv., *Aen.*, VII, 678 ; explication de ce prodige comme une supercherie dans *Myth. Vatic.*, I, 84). Mais, s'agissant de l'éclair de Romulus, il est impossible de décider si nous nous trouvons en présence d'une donnée ancienne, prolongeant, comme dans le cas de la légende prénestine, la conception de l'existence d'un lien entre le premier roi et l'élément igné, ou une simple projection sur le *conditor* de la procédure, requise dans de tels cas à Rome, de la consultation augurale.

64 Avec la victoire sur Camérie, il peut être intéressant de relever que la référence au dieu du feu apparaît dans un contexte militaire, alors que les sénateurs regardent la souveraineté et que le feu de Vesta, selon l'analyse dumézilienne, serait avant tout un feu de troisième fonction. On constate ainsi que l'élément igné (et donc la thématique du feu dans l'eau qu'évoque le feu, d'un point de vue indo-européen même si celle-ci n'est pas explicitement mise en œuvre ici) se manifeste sur les trois plans fonctionnels – ce que, dans un autre secteur du monde indo-européen, la notion de *xvaranah* exprime clairement.

donc toute son importance au moment de la fin du premier roi, mais cette fois d'une manière négative puisqu'il accompagne sa disparition, disparition qui survient comme conséquence logique de la séquence des trois fautes, orientées fonctionnellement, que Romulus a commises dans la dernière partie de sa vie et qui en articulent le récit. Or on retrouve là un aspect remarquable de ce qui avait été la représentation du premier roi qu'on peut attribuer aux Indo-Européens. La fin misérable de Yima est liée à la perte du *xvaranah*, conséquence directe de son péché.

Mais le feu dans l'eau peut jouer un rôle plus direct dans la mort du souverain. Nous avons souligné de ce point de vue l'intérêt de la fin de Minos, qui périt ébouillanté dans des bains chauds en Sicile, auprès de son hôte perfide Kôkalos : on peut considérer qu'on a affaire à une manifestation, cette fois à l'encontre de cette figure qu'on peut rapprocher par bien des points de celle de Romulus ou de Yima, de la puissance ignée contenue dans les
250 eaux. L'ancienneté du motif paraît garantie par l'analogie avec les nombreux récits irlandais où des rois meurent noyés dans un tonneau à l'intérieur d'une maison en feu – autre alliance du feu et de l'eau aboutissant à la mort de celui qui, en tant que souverain, aurait dû au contraire avoir la maîtrise du feu dans l'eau, et signifiant en l'occurrence qu'il n'a plus la légitimité requise pour régner[65].

65 Voir nos remarques dans « Du premier roi au héros fondateur », art. cit., p. 30 ; sur les faits celtiques, C. Ramnoux, « La mort sacrificielle du roi », *Ogam*, 6, 1954, p. 209-218.

OCCIDENT CONTRE ORIENT AU FORUM D'AUGUSTE

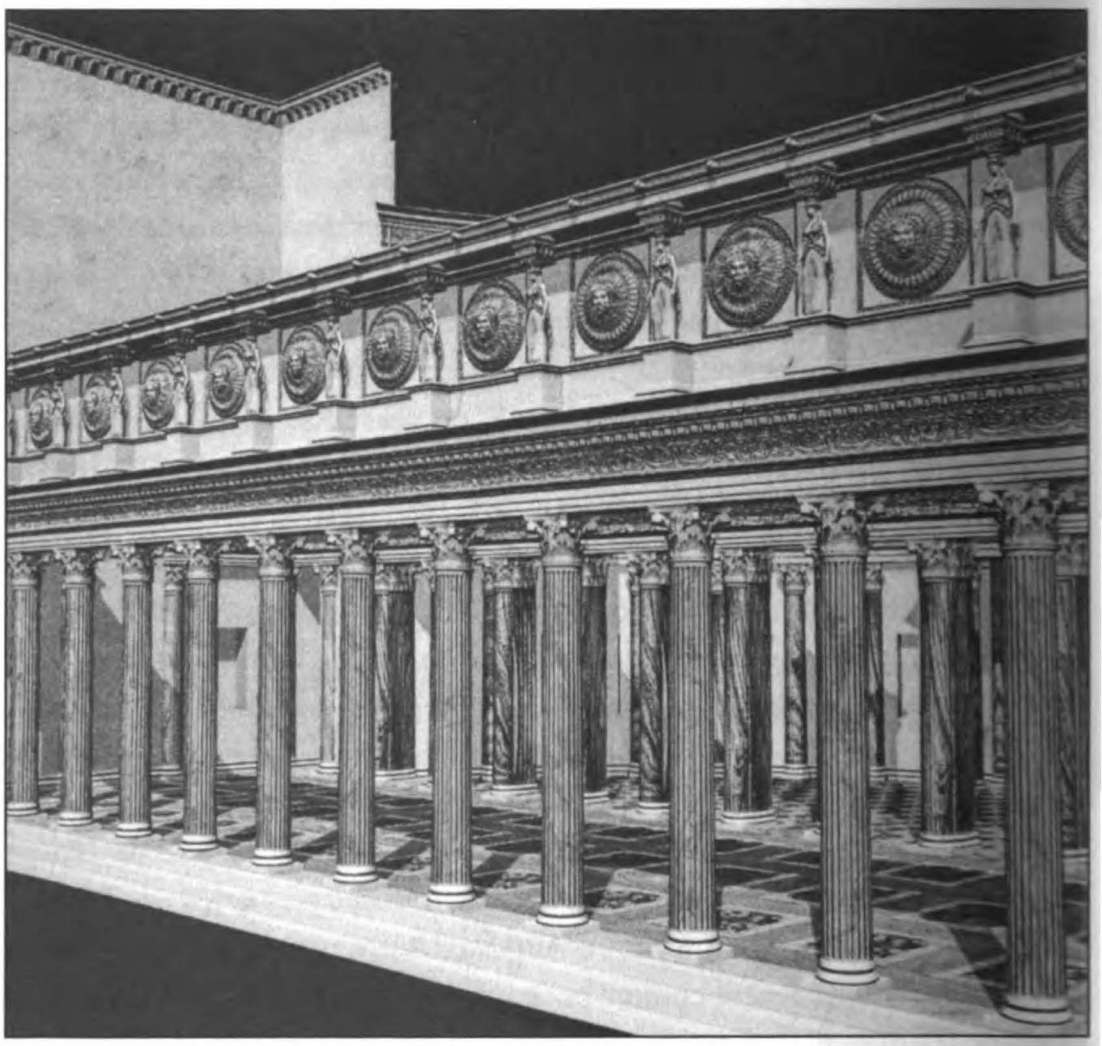
Gilles Sauron

Je voudrais offrir à Jacqueline Champeaux quelques réflexions sur le forum d'Auguste, touchant à un aspect qui me semble avoir été essentiel à la conception de cette importante fondation religieuse, la référence constante à une domination de l'Occident sur l'Orient. Ce thème était, me semble-t-il, proclamé sous une forme répétitive dans le décor de l'attique des deux portiques symétriques qui encadraient la place. Ce décor était constitué d'une alternance de reproductions des caryatides de l'Érechtheion de l'Acropole d'Athènes et de boucliers circulaires ornés de portraits, ce qu'on appelait à Rome des *imagines clipeatae*, portant en l'occurrence des images de Jupiter Ammon (fig. 1).

Les *imagines clipeatae* d'abord. Elles sont doublement problématiques. D'abord parce qu'on connaît toute une série de décors appartenant aux provinces d'Occident qui reproduisent plus ou moins fidèlement le modèle romain. Tel était le cas du *Marmorforum* identifié par Walter Trillmich à Mérida (*Augusta Emerita*), la capitale de la province de Lusitanie fondée dans les débuts du Principat augustéen (fig. 2)[1]. Dans ce cas, comme dans d'autres, on observe ici une alternance de *clipei* ornés de la tête de Jupiter Ammon et de la tête de Méduse. Or on ne connaît aucune tête de Méduse dans les restes retrouvés au forum d'Auguste. Autre problème : si les décors provinciaux ne connaissent comme portraits de dieux masculins que des *clipei* à l'effigie d'Ammon, une des têtes masculines retrouvées au forum d'Auguste, qui devait être munie de cornes rapportées, est ornée d'un torque (fig. 3). La question vient d'être reprise par Paolo Casari dans une monographie dont l'intérêt majeur est de faire connaître les résultats des nouvelles fouilles du

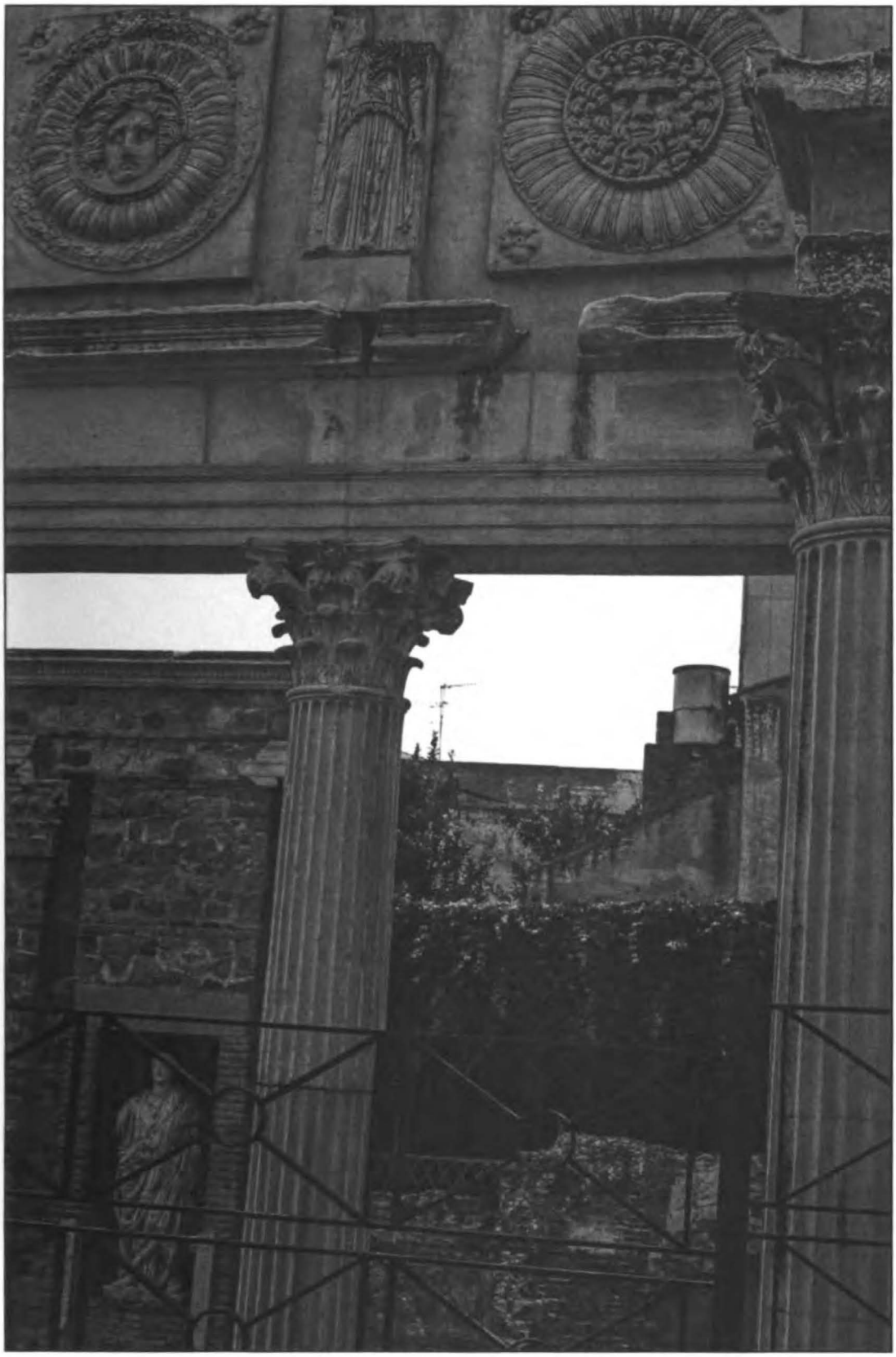
1 Walter Trillmich, « Gestalt und Ausstattung des "Marmorforums" », *Madrider Mitteilungen*, 36, 1995, p. 269-291.

forum d'Aquilée[2]. Mais son auteur propose aussi une solution originale, sinon vraiment convaincante, aux difficultés que présente la restitution du décor du forum d'Auguste : ce dernier aurait présenté une alternance d'*imagines clipeatae* à l'effigie d'Ammon (cornes de bélier) et de Cernunnos (cornes de cerf), les premières célébrant la domination sur l'Orient, les secondes sur l'Occident. Dans les provinces gauloises, la présence de Cernunnos aurait été considérée comme sacrilège, en sorte que le dieu celtique aurait été remplacé par Méduse. Indépendamment de la fragilité d'une telle reconstruction, je voudrais insister sur l'incongruité de relier Jupiter Ammon à l'Orient, même si cette affirmation est devenue un leitmotiv des études sur l'iconographie de l'époque augustéenne.



1 : Décor de l'attique des portiques latéraux du forum d'Auguste : caryatides et *clipeus* à l'effigie de Jupiter Ammon

2 Paolo Casari, *Iuppiter Ammon e Medusa nell'Adriatico nordorientale. Simbologia imperiale nella decorazione architettonica forense*, Roma, Quasar, 2004.



2 : Décor de l'attique des portiques du *Marmorforum* de Mérida à l'imitation du forum d'Auguste

3 : Forum d'Auguste : dieu cornu au torque

Macrobe faisait en effet de Jupiter Ammon le dieu libyen du soleil couchant (*Ammonem, quem deum solem occidentem Libyes existimant*), lui qui était « représenté par eux avec des cornes de bélier, parce que cet animal a sa force surtout dans les cornes, comme le soleil dans ses rayons » (Macr., *sat.*, I, 21, 19). Ainsi, loin de faire allusion à l'Orient, Jupiter Ammon était probablement le seul dieu du panthéon antique à incarner au sens propre du terme l'Occident, puisqu'il était considéré comme le *sol occidens* ! Dans la monographie qu'elle a consacrée au temple découvert au lieu-dit Grange-des-Dîmes à Avenches, Monika Verzàr a fait l'observation capitale que « seules l'Italie et les provinces occidentales ont livré des *clipei* architectoniques avec masques d'*Ammon* »[3]. Comme l'observait Monika Verzàr, les figurations publiques du dieu libyen appartiennent soit au décor de sanctuaires du culte impérial, comme à Avenches, Arles, Vienne, probablement Orange (si la pièce

3 Monika Verzàr, *Aventicum II, Un temple du culte impérial* (*Cahiers d'archéologie romande*, 12, 1977), Avenches, p. 36.

découverte à Caderousse en provient), Tarragone, Clunia, Mérida[4], soit à celui des forums, où elles paraissent se concentrer au nord de l'Adriatique, comme à Zara, Pula, Trieste, Aquilée[5]. Dans de nombreux cas, nous l'avons vu, les figurations d'Ammon alternent avec celles de Méduse. Et si la chronologie de ces ensembles n'est pas toujours fixée avec certitude, on peut considérer qu'ils s'inscrivent surtout à l'intérieur d'une période qui conduit de l'époque tibérienne avec le *forum adiectum* arlésien, étudié naguère par P. Gros[6], à celle des Flaviens, avec le sanctuaire impérial de la terrasse supérieure du centre monumental de Tarragone, tel qu'il vient d'être réétudié par Ricardo Mar et Patrizio Pensabene[7]. À l'occasion de l'exposition sur l'Espagne romaine au Palazzo delle Esposizioni en 1997, Serena Ensoli a cru pouvoir distinguer trois phases dans la diffusion de ces motifs dans les provinces occidentales : d'abord dans les provinces ibériques, où les trois capitales provinciales (*Augusta Emerita - Lusitania*, *Tarraco - Hispania citerior*, *Colonia Patricia Corduba - Baetica*) bénéficient de l'intervention directe du pouvoir julio-claudien puis flavien (*clipei* ornant l'entablement des portiques), puis dans les provinces gauloises et en Germanie inférieure, qui transposent ces décors sous l'influence de la péninsule Ibérique (*tondi* végétalisés en frise continue sur le podium des temples de culte impérial), et enfin sur l'arc adriatique, de l'époque de Trajan à celle des Sévères, mais sans le motif de l'*imago clipeata* (balustrade des temples, entablement de l'ordre intérieur des basiliques)[8].

Or nous savons par diverses sources que les astrologues identifiaient Jupiter Ammon à la constellation zodiacale du Bélier, et il est intéressant pour nous d'observer que cette identification est attestée à Rome à la fin de la République sous la plume de Nigidius Figulus (fr. 89 Swoboda), et sous celle d'Hygin (*fab.*, 133) à l'époque augustéenne[9]. Les astrologues faisaient du Bélier le

4 *Ibid.*, p. 39-44.

5 M. C. Budischovsky, « Jupiter Ammon et Méduse dans les Forums du Nord de l'Adriatique », *Aquileia Nostra*, 44, 1973, p. 201-220.

6 Pierre Gros, « Un programme augustéen : le centre monumental de la colonie d'Arles », *JDAI*, 102, 1987, p. 339-363, en part. p. 357 *sq.*

7 Patrizio Pensabene, « La decorazione architettonica dei monumenti provinciali di Tarraco », *Els monuments provincials de Tarraco. Noves aportacions al seu coneixment* (*Documents d'arqueologia clàssica*, 1), Tarragone, 1993, p. 33-105, en part. 89-97 ; Ricardo Mar, « El recinto de culto imperial de Tarraco y la arquitectura flavia », *Els monuments provincials de Tarraco. Noves aportacions al seu coneixment* (*Documents d'arqueologia clàssica*, 1), Tarragone, p. 107-156.

8 Serena Ensoli, « Clipei figurati dei Fori di età imperiale a Roma e nelle provincie occidentali. Da sigla apotropaica a simbolo di divinizzazione imperiale », dans *Hispania Romana. Da terra di conquista a provincia dell'Impero*, catalogue de l'exposition du Palazzo delle Esposizioni, Rome, 22 septembre-23 novembre 1997, dir. Javier Arce, Serena Ensoli, Eugenio La Rocca, Roma, Electa, 1997, p. 161-169.

9 Auguste Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, Paris, Leroux, 1899, p. 130, 205, n. 1, 329, 343 ; André Le Bœuffle, *Les Noms latins d'astres et de constellations*, Paris, Les Belles Lettres, 1977, p. 205-207.

« domicile » nocturne de la planète Mars[10]. Les Romains observaient que leur mois de Mars coïncidait avec le lever héliaque dans la constellation du Bélier[11] : « Parmi les douze signes du zodiaque, écrira Macrobe, qu'on croit chacun être le domicile déterminé d'une divinité déterminée, le premier, le Bélier est attribué à Mars » (Macr., *sat.*, I, 12, 11 : *in duodecim zodiaci signis, quorum certa certorum numinum domicilia creduntur, cum primum signum Aries Marti adsignatus est*). Et la solidarité entre Mars Ultor et Jupiter Ammon, attestée par les découvertes du *forum Augustum*, est confirmée, comme je l'avais suggéré au colloque de Bastia du Comité des travaux historiques et scientifiques, par un lien identique sur un des reliefs de la Chancellerie[12]. On observe en effet sur le relief auquel Magi a attribué la lettre A, celui qui représente Domitien, dont la tête a été transformée en portrait de Nerva après la *damnatio memoriae* du second fils de Vespasien, que l'empereur en tenue militaire est encadré par Mars Ultor, dont le bouclier circulaire est orné en son centre de la figure de Jupiter Ammon (fig. 4), et par une déesse armée à l'iconographie d'Amazone, sans doute Virtus[13], dont le bouclier circulaire est décoré d'un *gorgoneion*.

4 : Relief de la Chancellerie :
Jupiter Ammon au centre du bouclier circulaire de Mars Ultor

10 Auguste Bouché-Leclercq, *L'Astrologie grecque*, *op. cit.*, p. 188 et 203.

11 *Ibid.*, p. 189, n. 1.

12 Voir mon étude « Jupiter Ammon dans le décor officiel des provinces occidentales », dans *La Transmission de l'idéologie impériale dans l'Occident romain*, textes réunis par Milagros Navarro Caballero et Jean-Michel Roddaz, Bordeaux-Paris, CTHS-Ausonius, 2006, p. 205-220.

13 *Helbig* ⁴, I (1963), n° 12, p. 8-12 [E. Simon].

La raison de l'omniprésence de Jupiter Ammon dans l'iconographie augustéenne, à commencer par le décor des portiques latéraux du *forum Augustum*, était sans doute liée au contexte d'hostilité de Rome à l'égard de la puissance rivale des Parthes[14]. On sait que Mars devait son épiclèse d'Ultor aussi bien à la vengeance qu'Auguste avait voulu tirer des assassins de son père César (Ov., *fast.*, V, 569 : *Vouerat hoc iuuenis tunc, cum pia sustulit arma*), que de sa volonté d'effacer la honte des défaites à répétition que Rome avait subies de la part de ses puissants rivaux d'au-delà de l'Euphrate (*Res gestae diui Augusti*, 29 : *Parthos trium exercitu(u)m Romanorum spolia et signa re[ddere] mihi supplicesque amicitiam populi Romani / petere coegi. Ea autem si[gn]a in penetrali, quod e[s]t in templo Martis Ultoris / reposui*). Ce lien entre la construction du forum d'Auguste et l'affirmation de la puissance romaine à l'encontre des Parthes, acquise au moins depuis 20 avant J.-C., l'année de la victoire diplomatique sur ces derniers que mentionne Auguste dans le passage de ses mémoires que je viens de citer, se trouva amplifié l'année même de la dédicace du temple, dix-huit ans plus tard, lorsque C. Caesar prit la tête d'une offensive contre les Parthes. Le lien établi entre cette expédition et la dédicace de Mars Ultor a été clairement exprimé dans un passage du premier livre de l'*Art d'aimer* d'Ovide : « Voici que César se dispose à dompter ce qui reste de l'univers ; maintenant, extrémités de l'Orient (*Oriens ultime*), vous serez à nous. Parthes, vous serez châtiés (*Parthe, dabis poenas*). Réjouissez-vous, Crassus, dans votre sépulture, et vous, enseignes, malheureusement tombées aux mains des barbares. Votre vengeur est là (*Vltor adest*) ; dès ses premières années il promet un chef, et, enfant, il dirige des guerres au-dessus des capacités d'un enfant » (Ov., *ars*, I, 177-182).

Or cet affrontement annoncé avec l'Orient, qu'Ovide prédit ici du côté romain, se déployait sur un arrière-fond idéologique où diverses populations orientales alimentaient une propagande en sens contraire. Une prophétie attribuée à Hystaspe, et qui, selon Windisch[15], Bidez et Cumont[16], aurait été forgée à l'époque augustéenne, mais qui, selon l'hypothèse plus récente de Eddy[17], serait la version actualisée autour de Mithridate VI d'un modèle

14 Gilles Sauron, *« Quis deum ? » L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome à la fin de la République et au début du Principat*, Rome, École française de Rome, BEFAR, 285, 1994, p. 525 *sq.*

15 H. Windisch, *Die Orakel des Hystaspes* (*Verhandelingen der Kon. Akad. te Amsterdam*, ns XXVIII, n° 3), Amsterdam, 1929.

16 Jérôme Bidez et Franz Cumont, *Les Mages hellénisés. Zoroastre, Ostanès et Hystaspe d'après la tradition grecque*, Paris, Les Belles Lettres, 1938, t. I, p. 217-222, II, p. 361-376 (fr. 13 et comm. *ad loc*).

17 S.K. Eddy, *The King is Dead. Studies in the Near Eastern Resistance to Hellenism, 334-31 B.C.*, Lincoln, University of Nebraska Press, 1961, p. 16-36 et 178-182.

remontant à Darius III, prédisait que « le nom de Rome, qui actuellement domine le monde, sera rayé de la terre, l'hégémonie retournera à l'Asie ; l'Orient dominera à nouveau et l'Occident sera esclave » (*apud* Lact., *inst.*, VII, 15, 11 : ... *quod Romanum nomen, quo nunc regitur orbis, tolletur e terra et imperium in Asiam reuertetur ac rursus Oriens dominabitur atque Occidens seruiet*). Le sibyllinisme juif en retrouvera les accents au moment du siège de Jérusalem par Titus : « La plupart, nous apprend Tacite, avaient foi à une prédiction contenue dans les anciens livres de leurs prêtres, que précisément à cette époque l'Orient prévaudrait et que des gens partis de Judée deviendraient les maîtres du monde » (Tac., *hist.*, V, 13 : *pluribus perusasio inerat antiquis sacerdotum litteris contineri, eo ipso tempore fore ut ualesceret Oriens profectique Iudaea rerum poterentur*). La dualité Orient/Occident que mentionnent ces textes prophétiques fait évidemment allusion à la course du soleil et incite à envisager de ce point de vue l'arsenal symbolique qui illustrait cette compétition et accompagnait ces forgeries de nature oraculaire.

Quant à l'image de Méduse, si, comme on peut le supposer, mais seulement le supposer, elle alternait bien avec celle d'Ammon dans le décor de l'attique des portiques latéraux du forum d'Auguste, on pourrait lui faire jouer dans le cadre de cette interprétation un rôle complémentaire à celui du dieu solaire de l'oasis libyenne : d'une part, en effet, la légende la localisait dans le lointain Occident et parfois plus précisément en Libye (Pausanias, *Perieg.*, II, 21, 5-6 et III, 17, 3 ; Diodore, *Bibl. hist.*, III, 52, 4 et 55)[18], et, d'autre part, au témoignage de Clément d'Alexandrie, elle était identifiée à la lune par les Orphiques et les Pythagoriciens (Clément d'Alexandrie, *Stromata*, V, 8, 49, 4 : καὶ Γοργόνειον τὴν σελήνην, διὰ τὸ ἐν αὐτῇ πρόσωπον, λέγεσθαι παρὰ τῷ θεολόγῳ, et 50, 1 : τοιαῦτα καὶ οἱ Πυθαγόρειοι ᾐνίσσοντο), ce que confirmerait sans doute le *De facie* de Plutarque, s'il nous était parvenu complètement. Malheureusement, nous ignorons tout de la façon dont la propagande augustéenne a pu se faire l'écho de ces antiques imaginations mythographiques et autres spéculations ésotériques.

Qu'en est-il des copies des caryatides de l'Érechtheion ? Elles devaient, me semble-t-il, avoir une signification du même ordre. Certes, on les a souvent interprétées, en se fondant sur un passage bien connu de Vitruve, comme des *exempla seruitutis*, symbolisant l'intégration à l'Empire d'innombrables *Nationes*. Tonio Hölscher a conforté cette signification en observant qu'à la même place au niveau de l'attique des portiques latéraux du forum de Trajan,

18 Maria José Strazzulla, *Il Principato di Apollo. Mito e propaganda nelle lastre « Campana » del tempio di Apollo Palatino*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1990, p. 36-37.

elles étaient remplacées par des statues de Daces vaincus[19]. Mais certains commentateurs, comme Eugenio La Rocca[20], ont observé que les caryatides représentaient en fait des *corai* tenant les instruments liturgiques et devaient donc s'interpréter, non comme des vaincues, mais comme des images de la piété incarnée. Mais, contrairement à E. La Rocca qui en tire argument pour en faire des figures pacifiques s'accordant avec son interprétation générale du forum d'Auguste, elles me paraissent ici avoir fait allusion à la reconstruction de l'Acropole d'Athènes après la déroute des Perses, qui avaient détruit ici les sanctuaires ancestraux où s'exprimait la piété des Athéniens. C'est donc encore comme symboles d'un Occident vainqueur face à la barbarie orientale qu'elles me semblent avoir été retenues par le pouvoir augustéen, dans le même esprit qu'on rencontre dans la fameuse description de la bataille d'Actium au livre VIII de l'*Énéide*, quand Virgile fait opposer par le ciseau de Vulcain les divinités italiques aux monstrueuses idoles des Égyptiens. Quant à Trajan, il dut s'inspirer de son côté du portique persique de Sparte, qui en effet symbolisait la défaite des armées du roi des rois par l'intégration des statues de Perses vaincus à une ordonnance de portique.

Ainsi Auguste s'inscrivait à l'intérieur d'une histoire qui avait vu Athènes, dont la piété était incarnée par les caryatides, triompher des envahisseurs perses, et Alexandre allant chercher à Siwa la protection du dieu solaire d'Occident contre un adversaire perse protégé par le Soleil d'Orient.

Je résumerais ainsi les trois niveaux de compréhension de l'aménagement augustéen. Au premier niveau, le plus superficiel et évident pour le plus grand nombre, l'association des *imagines clipeatae* de Jupiter Ammon et des caryatides symbolisait les deux étapes majeures de la déchéance des Perses achéménides, Darius et Xerxès d'abord, puis Darius III, sous les coups d'une coalition de Grecs animés d'abord par les Athéniens, puis par Alexandre. Au second niveau de compréhension, Jupiter Ammon devait être compris, en particulier des populations orientales que déjà Alexandre avait cherché à impressionner en faisant jouer un rôle idéologique décisif à ce dieu, Jupiter Ammon devait être perçu comme un dieu du soleil couchant garantissant la victoire aux armées tournées contre les populations d'au-delà de l'Euphrate. Et à un troisième niveau de compréhension, en direction des esprits imprégnés d'astrologie, et notamment des Parthes qui occupaient la patrie

19 Tonio Hölscher, *Monumenti statali e pubblico*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1994, 140-143 et pl. 20.

20 Eugenio La Rocca, « Il programma figurativo del Foro di Augusto », dans *I luoghi del consenso imperiale, Il Foro di Augusto, Il Foro di Traiano, Introduzione storico-topografica*, catalogue de l'exposition, Roma, Progetti Museali Editore, 1995, p. 74-87, en part. p. 77-78.

d'origine de l'astrologie, la Chaldée, comme on disait à Rome, ou, si l'on veut, la Mésopotamie, on devait percevoir le lien intime qui unissait Jupiter Ammon, identifié à la constellation du Bélier, et Mars, identifié à la planète homonyme.

J'ajoute que, s'appuyant sur d'autres données, le Néo-Zélandais Robert Hannah a proposé de relier la fondation du temple de Mars Ultor à des spéculations astrologiques du pouvoir augustéen. Il observait en particulier que le choix du 12 mai 2 avant J.-C. retenu pour la dédicace du temple coïncidait avec la situation du Scorpion à l'Occident, et que le temple lui-même était orienté vers l'Ouest/Sud-Ouest (azimut 229°), c'est-à-dire, au jour de sa dédicace et en général de son anniversaire, en direction du Scorpion, domicile diurne de Mars[21] et qui comprend le sosie de la planète avec l'étoile Antarès. Pour Hannah, il y aurait eu là la volonté de marquer la fin de l'état de guerre, dans la mesure où, citant Manilius (II, 836-840), il observe qu'on identifiait alors l'Occident comme le lieu de l'achèvement[22].

Les nouvelles divinités de l'*Vrbs*, d'Apollon Palatin à Mars Ultor, reliaient le destin de Rome et de la terre qui lui était soumise au cosmos tout entier. Telle était la dimension où le *Princeps* entendait déployer la mission historique qu'il s'était fixée.

21 André Le Bœuffle, *Astronomie, Astrologie, Lexique latin*, Paris, Picard, 1987, *s.u. Domicilium*, p. 123-124.

22 Robert Hannah, « The Temple of Mars Ultor and 12 May », *Röm. Mitt.*, 104, 1997, p. 527-535.

LE DIEU DE PLINE L'ANCIEN (*HISTOIRE NATURELLE*, II, 1-27)

Hubert Zehnacker

Comme son titre l'indique, l'*Histoire naturelle* de Pline l'Ancien est une enquête de caractère encyclopédique sur toutes les réalités du monde, dans sa complexité et sa diversité. La cosmographie, la géographie, l'anthropologie, la zoologie, la botanique, la pharmacopée, l'histoire des techniques et des arts y trouvent successivement leur place, selon un plan dont on s'est plu depuis longtemps à souligner l'ambition et l'harmonie. L'œuvre proprement dite commence, au début du livre II, par un ensemble de définitions et de réflexions concernant le monde, la nature et Dieu. Nous nous proposons d'en examiner certaines parties, en respectant autant que possible l'ordre du texte, afin de suivre le cheminement de la pensée de leur auteur et de mettre au jour, si possible, ses convictions profondes[1].

Les deux premiers paragraphes proposent une définition du monde. Ils sont suivis d'un développement de deux autres paragraphes qui fait figure d'excursus et dont nous nous occuperons plus tard. Il s'agit donc d'expliquer

1 Pline l'Ancien, *Histoire naturelle, livre II*, éd. Jean Beaujeu, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1950. Plusieurs études ont mis l'accent sur la dimension morale de ce texte et le thème de l'entraide et de l'utilité, ainsi : Sandra Citroni Marchetti, « *Iuvare mortalem*. L'ideale programmatico della *Naturalis Historia* di Plinio nei rapporti con il moralismo stoico-diatribico », *A&R* 27, 1982, p. 124-148 ; *ead.*, *Plinio il Vecchio e la tradizione del moralismo romano*, Pisa, Giardini, 1991 ; Mary Beagon, *Roman Nature. The Thought of Pliny the Elder*, Oxford, Clarendon Press, 1992 (en particulier p. 26-36 et 92-102) ; Valérie Naas, *Le Projet encyclopédique de Pline l'Ancien*, Rome, École française, CEFR, 2002, p. 107-195 *passim*. D'autre part, le début du texte de l'*Histoire naturelle* a été étudié aussi, récemment, par Mireille Courrent, « "*Innumerabiles mundos...*" : Pline l'Ancien et l'esprit de découverte (*Histoire naturelle* II, 1-3) », *Euphrosyne*, N.S. 27, 1999, p. 51-64. Les conclusions de ces travaux, que nous ne récusons d'ailleurs pas, s'orientent en une direction sensiblement différente de la nôtre.

ce qu'est le *mundus* : c'est le premier mot du texte, et quand on songe à l'importance que les Anciens attachaient au mot qui formait l'ouverture et donnait le ton d'une œuvre, on ne peut que lire avec une attention redoublée les phrases liminaires de l'*Histoire naturelle*.

Le monde, dit Pline, est aussi appelé *caelum*, « le ciel » ; sa voûte couvre toute chose ; entreprendre des recherches sur ce qui lui est extérieur ne comporte aucune utilité, et d'ailleurs l'esprit humain n'en est pas capable : ce qui revient, non pas à nier les espaces extérieurs, mais seulement à les soustraire à notre compétence. De toute manière, le monde, *mundus*, embrasse tout en lui, l'extérieur comme l'intérieur, *extra intra cuncta complexus in se*. Ces phrases initiales ressemblent à un programme de travail autant qu'à une définition de son objet.

Mais d'autres affirmations viennent apporter une coloration nettement plus philosophique, voire religieuse. Car Pline ajoute immédiatement que le monde est une divinité : *mundum ... numen credi par est*, et cette proposition est étayée par l'énoncé d'un certain nombre de qualités ou d'attributs qui appartiennent normalement à un être divin. Le premier de ces attributs est l'éternité, exprimée par l'adjectif *aeternus* employé deux fois ; dérivé de *aeuiternus*[2], il signifie, si l'on en croit les étymologistes[3], « qui dure toute la vie », mais peut-être aussi « dont la vie dure toujours » : et cela peut conduire à identifier le monde, qui est divin, avec Dieu, qui est l'éternel Vivant. Cette idée est renforcée par l'affirmation selon laquelle le monde n'a pas été créé ou engendré à un moment donné, et qu'il n'est pas destiné à avoir une fin ou à périr : *neque genitum neque interiturum umquam*[4]. La contradiction paraît flagrante avec ce que l'on sait de la doctrine stoïcienne, qui enseigne que le monde où nous vivons sera détruit par le feu ou se résorbera en lui, quitte à renaître ultérieurement sous une forme nouvelle. Pline lui-même se réfère parfois à cette théorie de l'*ekpyrôsis*[5]. Serait-il plus près, en ce début du livre II, d'un néo-pythagorisme suggéré par sa source ? Sans doute faut-il distinguer ici entre le principe divin, créateur du monde, qui est effectivement éternel, et le monde créé, soumis au cycle des embrasements et des renaissances[6].

Le monde, par ailleurs, est *sacer*, ce qui signifie sans doute qu'il participe de ce que les modernes appelleraient la sainteté de Dieu : disons, plus modestement,

---

2 Varro, *ling.*, VI, 11, et comm. *ad loc* de Pierre Flobert dans la CUF (Les Belles Lettres, 1985), p. 76.

3 Alfred Ernout, Antoine Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, 4e éd., Paris, Klincksieck, 1959, *s.u. aeuus, aeuum*.

4 Jean Beaujeu, dans la CUF (trad. cit.), traduit : « sans commencement comme sans fin », effaçant ainsi les notions d'engendrement et de mort.

5 *Nat.*, II, 236 et VII, 73.

6 Jean Beaujeu, trad. cit., p. 117-118.

que l'adjectif *sacer* exprime ici la participation à une nature divine, le fait d'être un *numen*[7]. Mais le monde est aussi *inmensus*, et il ne suffit pas de traduire par « immense », même si le mot se rapproche assez souvent de cette signification banalisée, qui résulte d'un emploi hyperbolique[8]. Nous devons comprendre plutôt que le monde échappe à nos capacités de mesure : il est immensurable, ou – si l'on veut bien accepter un emploi un peu impropre, mais actuellement courant, du terme – incommensurable[9].

Les séquences suivantes sont un peu moins faciles à analyser. Il y est dit d'abord que le monde est *totus in toto, immo uero ipse totum.* Jean Beaujeu y voit « l'écho des idées stoïciennes sur l'ὅλον et le πᾶν : l'ὅλον était le monde sans le vide extérieur, le πᾶν l'ensemble du monde et du vide ; mais il arrivait que l'on donnât à l'un et à l'autre le nom de πᾶν ; ainsi le κόσμος était contenu tout entier dans le Tout et, s'identifiant même avec lui, il embrassait toutes choses, qu'elles fussent à l'intérieur ou à l'extérieur »[10] : *extra intra cuncta complexus in se,* comme dit Pline un peu plus loin. Aux yeux de Jean Beaujeu, le raisonnement manque de rigueur : plus qu'un raisonnement, nous y verrions volontiers un énoncé de coloration mystique, presque contemplatif ; le langage humain, confronté à de telles notions, ne peut que révéler ses limites.

Le monde, ensuite, se définit selon Pline par deux couples de qualités antinomiques. Il est, d'abord, fini, mais paraît infini : *infinitus ac finito similis.* La référence à la voûte céleste et à la sphéricité du monde connaissable se double de l'acceptation d'un au-delà spatial, dont nous n'avons pas à nous occuper, mais dont l'existence n'est pas moins réelle : c'est, comme il vient d'être dit, *extra*, à côté et au-delà d'*intra*. En second lieu, le monde est *omnium rerum certus et similis incerto.* Le déterminisme en toutes choses, cher à la pensée stoïcienne, s'accompagne ici d'une apparente indétermination, qui résulte de la puissance et de la bienveillance de la Nature et de sa capacité à produire des *mirabilia.*

Au total, et c'est la conclusion de ce premier mouvement, le monde est à la fois l'œuvre de la Nature et cette nature elle-même ; on revient à

7 Huguette Fugier, *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

8 Oxford Latin Dictionary, p. 834.

9 *Immensurabilis* existe, mais le mot est rare et plutôt tardif : *CIL*, XIII, 6279 ; Hier., *Ephes.*, 2, 4, 7 et d'autres références qu'on trouvera dans Albert Blaise, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Turnhout, Brepols, 1954, *s.u.*

10 CUF, p. 120. En citant ce passage nous supprimons les appels de notes et donc les références qu'elles fournissent.

l'opposition de la « nature naturée » et de la « nature naturante », qui nous a aidé précédemment à accepter l'idée de l'éternité du monde[11].

L'étape suivante de la réflexion plinienne est de contenu plus nettement spatial ou, si l'on veut, cosmographique. En premier lieu, la forme du monde est celle d'une sphère. Divers arguments, à vrai dire sans grand rapport les uns avec les autres, tendent à démontrer cette sphéricité. Nous les énumérons dans un ordre logique, sans suivre le détail du texte. Certains de ces arguments sont d'origine géométrique. 1- La sphère est « le lieu de convergence de toutes ses parties » (trad. Jean Beaujeu), *talis figura omnibus sui partibus uergit in sese*. Sans doute dirions-nous, en termes modernes, qu'une sphère est le lieu de tous les points équidistants d'un point appelé le centre. C'est une première forme de perfection. 2- À ce titre, une sphère n'a ni commencement ni fin : deuxième forme de perfection. 3- Une sphère est

son propre support, elle n'a pas besoin de charpente : cela signifie sans doute que, son centre de gravité étant identique à son centre géométrique, elle n'a pas besoin d'un agent extérieur pour la soutenir, lui garder sa forme ou la maintenir à l'endroit où elle se trouve. Cette autonomie est une troisième forme de perfection. 4- La sphère est la seule forme géométrique adaptée au mouvement de rotation de l'univers. 5- Les deux derniers arguments sont de nature plus nettement empirique. D'une part, en quelque point de la terre que l'on regarde la voûte céleste, on a l'impression que l'on est en son centre, « ce qui est impossible avec toute autre figure », *cum id accidere in alia non possit figura*. Un esprit mathématicien ferait observer qu'en bonne géométrie euclidienne, ce phénomène n'est possible que si la sphère céleste est de dimensions infinies. 6- Le dernier argument (mais énoncé en premier) est conforme à la doctrine stoïcienne du langage : la preuve que le monde est une sphère, c'est que les hommes l'appellent *orbis* : le *consensus mortalium*, qui s'exprime par le langage, est critère de vérité.

Il a été question, parmi les preuves de la sphéricité du monde, de la parfaite adaptation de cette forme au mouvement de rotation qui l'entraîne ; Pline revient sur cette idée et la justifie par l'expérience sensible : le lever et le coucher du soleil démontrent que le monde tourne sur lui-même en vingt-quatre heures. Ce raisonnement implique que la terre soit immobile au centre de l'univers. Le bruit ou les sons éventuellement produits par la rotation ne sont perceptibles qu'à l'extérieur du monde[12] ; pour nous, qui vivons à l'intérieur, *qui intus agimus*, seul règne le silence.

---

11 *Ibid.*, p. 118.

12 Ici Pline prend ses distances avec la musique des sphères, chère aux pythagoriciens. Le ton est un peu moqueur ; Pline cherche visiblement à donner une impression de robuste bon sens.

Après quelques développements sur le ciel, source de toute vie, ainsi que sur les quatre éléments et leur rôle dans l'univers, Pline revient un instant sur le soleil, pour lui reconnaître une importance particulière. C'est qu'il se meut au milieu des astres et qu'il est plus grand et plus puissant qu'eux tous. Il est l'âme ou plutôt l'esprit du monde entier, il est la principale divinité régulatrice de la nature : *Hunc esse mundi totius animum ac planius mentem, hunc principale naturae regimen ac numen credere decet.* Pline entonne une sorte d'hymne au soleil, fondé essentiellement sur son rôle de dispensateur de la lumière ; comme un dieu, comme Dieu peut-être, le soleil voit tout et entend tout : *omnia intuens, omnia etiam exaudiens.* Notons au passage que ce rôle central attribué à l'astre de nos jours aurait pu inciter Pline – et bien des philosophes qui l'ont précédé – à abandonner le géocentrisme ; mais la confiance en l'expérience sensible était la plus forte.

Les méditations préliminaires sur *mundus, caelum, natura, sol*, avaient pour principale fonction, semble-t-il, de nous amener au problème central, celui de Dieu, d'un Dieu unique, qu'il va s'agir maintenant de faire entrevoir sans recourir à des notions concrètes. L'encyclopédiste rappelle d'abord qu'il est inutile de se demander si Dieu est distinct du monde, et dans quelle partie de celui-ci il réside : *si modo est alius* (*scil. ac mundus*), *et quacumque in parte.* Parler de Dieu d'une manière qui soit digne de son objet implique que l'on renonce à une description statique, pour Le montrer agissant : l'Être de Dieu est pensée, la vie de Dieu est action. Non que cela soit facile à énoncer. Pline risque une formule, dont les éléments ne lui appartiennent sans doute pas en propre : *totus est sensus, totus uisus, totus auditus, totus animae, totus animi, totus sui ;* une phrase qui signifie que Dieu est tout entier (ou n'est rien d'autre que) perception, vie et esprit, essence souveraine et indépendante[13]. Aussi ne peut-il être que l'Unique ; d'où la violente sortie qui suit (§ 14-17), contre les aberrations du polythéisme et des superstitions populaires.

Une fois l'orage verbal passé, on se retrouve, § 18, en un contexte plus calme, qui paraît être la suite directe des réflexions théologiques que l'on vient d'évoquer. Si l'essence de Dieu est vie, pensée et action, celles-ci ne peuvent être que bienfaisantes aux mortels, en raison de leur lien de parenté ou d'association avec Dieu, comme il sera dit plus loin (§ 27). D'où cette formule, d'une profondeur et d'une audace extraordinaires : *Deus est mortali*

13 En réalité, comme me le confirme Pierre Flobert que je tiens à remercier pour son aide, tous les mots, de *sensus* à *sui*, sont au génitif, que l'on qualifiera de génitif d'appartenance : Dieu tout entier relève de – ou appartient à – la sensation, la vue, etc. ; [*est*] *totus sui* signifie donc qu'il ne relève que de lui-même. La traduction de la CUF escamote cette nuance.

iuuare mortalem[14]. Dieu, directement ou par l'intermédiaire du monde, du ciel, de la nature, ou du soleil, accorde ses bienfaits à tous les êtres vivants, et particulièrement aux hommes, qui lui sont semblables par le partage de la raison. C'est tout ce que les mortels peuvent saisir de son être : ils le voient à l'œuvre, à travers les *officia* qu'il leur dispense sans arrêt et quasiment sans limite. Mieux encore : nous devons comprendre que, pour un mortel, aider les autres mortels est une façon de se conduire comme Dieu, une manière, par conséquent, de le rejoindre dans son être profond. Ainsi se justifient les apothéoses et la gloire éternelle qui s'y attache (§ 18-19) ; l'évhémérisme, dans cette optique, ne consiste pas à démasquer de faux dieux qui ne seraient que des humains, mais à justifier la divinisation de grands hommes qui ont montré, par leurs actions et leurs mérites, qu'ils portaient en eux une part exceptionnelle de la nature divine. Nous y reviendrons.

On a donc dépassé la réflexion sur l'essence même de Dieu, pour s'attacher
266 à ce que les hommes peuvent en saisir, à leurs relations avec l'être suprême. Nous sommes ainsi dans le domaine de la *religio*. Les bizarreries des cultes et des superstitions sont dénoncées avec une nuance de pitié pour la faiblesse humaine, tout comme la crédulité de la foule devant l'influence supposée de la Fortune[15]. Mais la religion est utile à la société ; elle empêche l'homme, né à l'image de Dieu – *proximum illi genitum* – de se ravaler au rang de la bête. Et d'ailleurs, si l'homme est imparfait, Dieu lui-même ne peut pas tout – et c'est là que nous lisons, § 26-27, un ultime développement dont la teneur ne doit pas trop nous surprendre. Car les différentes impossibilités auxquelles est censée se heurter la divinité ne sont rien d'autre que la négation, ou l'antinomie, de son être propre. Par delà les variantes que Pline se plaît à leur donner, elles se réduisent en réalité à trois : la négation du passé, la négation de la vie, la négation de la raison. La négation du passé d'abord : Dieu ne peut pas faire que ce qui a eu lieu n'ait pas eu lieu ; il n'a aucun pouvoir sur le passé, sinon de l'oublier – ce qui n'aboutit sans doute pas à l'abolir, mais seulement à le neutraliser. Le passé est un être fossile sur lequel rien n'a prise. Négation de la vie, ensuite, ou plutôt de sa propre vie : Dieu ne peut pas se donner la mort, ce qui est logique, puisqu'il est, par essence, vie et esprit. De plus, Dieu ne peut pas modifier la condition humaine en ressuscitant les défunts ou en conférant l'éternité aux mortels : en somme, Dieu, qui est

14 Il faut prendre la formulation en son sens plein. Mary Beagon, *Roman Nature*, *op. cit.*, p. 95, commente : « In *nat.* 2.18 (deus est mortali iuvare mortalem) he (scil. Pliny) had suggested that human co-operation was the most important "divine" idea. » Une telle interprétation, qui nous paraît inacceptable, aplatit la pensée de Pline jusqu'à la rendre triviale.

15 Jacqueline Champeaux, *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune...*, Rome, École française de Rome, CEFR, 64, t. II, 1987, p. 194-195, et l'ensemble du chap. V, p. 171-213.

l'Unique, ne peut pas créer d'autres dieux. Négation de la raison, enfin : Dieu ne peut pas faire que deux fois dix n'égalent pas vingt – nous dirions : que deux et deux ne fassent pas quatre ; il ne peut aller contre les lois de la raison, ce qui montre, moins le caractère rationnel de Dieu, comme on l'a souvent dit, que plutôt le caractère divin de la raison. C'est par le partage de la raison que l'homme, *proximum illi genitum*, se sent proche de la divinité.

Ainsi s'achève ce qu'on pourrait appeler la profession de foi de Pline, son credo. On n'aura pas manqué de remarquer que si nous avons analysé attentivement certains passages, nous en avons provisoirement sauté ou fortement résumé d'autres. C'est que le texte de Pline, dans ces vingt-sept premiers paragraphes qui forment l'introduction du livre II, se présente comme une sorte de feuilleté où alternent des énoncés théologiques, de tonalité positive voire enthousiaste, et des développements critiques, satiriques, véhéments parfois, qui visent à dénoncer les aberrations de la foule par rapport à ce que devrait être la religion naturelle de l'homme doué de raison.

Sans vouloir schématiser le texte à l'extrême, nous pouvons proposer le découpage suivant (les énoncés de tonalité positive sont notés A, les passages critiques désignés par B) :

1 A - § 1-2. Le monde est une divinité ; ses attributs.

1 B - § 3-4. Critique virulente de théories ou d'attitudes inadmissibles : vouloir mesurer notre monde, enseigner la pluralité des mondes, vouloir sortir de notre monde.

2 A - § 5-6. Le monde est sphérique et animé d'un mouvement perpétuel de rotation.

2 B - À l'intérieur du § 6, brève et plutôt aimable mise en doute de la notion d'harmonie des sphères.

3 - Intermède, § 7-12 : les parties constitutives du monde, à savoir la voûte étoilée, les quatre éléments, les astres. Le début de ce passage garde un lien avec la divinité du monde par l'idée que des germes de vie tombent du ciel. Vers la fin, l'hymne au soleil, dispensateur de lumière, § 13, ramène à l'idée de Dieu et peut être rattaché au développement suivant.

4 A - § 14, du début à *totus sui*. Définition de Dieu.

4 B - § 14-17, de *Innumeros quidem* à la fin. Critique du polythéisme.

5 A - § 18-19. L'essence de Dieu est action et bienfait.

5 B - § 19-25. Critique des déviations de la *religio* : cultes étrangers, foi en la Fortune, astrologie, superstitions.

6 A - § 26. La religion commune (le polythéisme) est utile au bon fonctionnement de la société.

6 B - § 27, du début à *deum uocemus*. Il faut éviter de se faire une fausse idée de Dieu.

La conclusion du § 27, en une simple phrase, souligne l'utilité de toute cette mise au point en raison des « controverses continuelles sur Dieu », *propter adsiduam quaestionem de deo*. C'est dire on ne peut plus clairement que ce ne sont pas seulement les contemporains de Pline qui se sont intéressés au problème de Dieu, ou des dieux : depuis qu'il y a des philosophes, cette question est au centre, ou près du centre, de leurs doctrines. L'*adsidua quaestio de deo* est apparue, pour les modernes, comme une invitation à fouiller dans le terreau fertile des philosophies antiques pour voir ce que Pline a pu en retirer, autrement dit comme une justification de la *Quellenforschung*. Et le fait est que depuis les théories des présocratiques, en passant par les philosophies hellénistiques, jusqu'aux formes variables de leur réception en milieu romain, il n'est guère de doctrine qui n'ait laissé sa trace dans ces pages liminaires

de l'*Histoire naturelle*, même si le stoïcisme y est évidemment prépondérant. Sans qu'il soit besoin de remonter plus haut, l'abondant commentaire de Jean Beaujeu dans la CUF montre assez la richesse et la variété des apports, souvent indirects, qui sous-tendent l'exposé plinien[16]. Il reste que tous les travaux que l'on a pu mener en ce sens aboutissent à faire du texte de Pline une sorte de mosaïque dont le seul intérêt consisterait dans l'agencement d'éléments d'origine diverse[17]. On peut en dire autant, sans doute, de l'introduction de la *Chorographie* de Pomponius Méla qui, sans mentionner l'idée de Dieu, s'exprime sur le Monde ou le Ciel en des termes tout à fait semblables : *Omne igitur hoc, quidquid est, cui mundi caelique nomen indidimus, unum id est et uno ambitu se cunctaque amplectitur*[18], et la suite. En sorte que l'on peut difficilement se défendre de l'impression que les deux auteurs, Méla et Pline, reprennent une sorte de vulgate traduisant le syncrétisme philosophique et

16 CUF, p. 115-132. On peut regretter seulement que cet exposé, dense et bien informé, verse parfois dans la critique, voire le dénigrement ; p. 132, Pline se voit refuser à la fois « un vigoureux pouvoir de synthèse » et « un esprit critique acéré » : est-ce si sûr ?

17 Le volume *Pline l'Ancien témoin de son temps* (Congrès de Nantes), Salamanca, Universidad Pontificia, 1987, offre deux contributions dont les conclusions, à cet égard, sont diamétralement opposées : Pierre Grimal, « Pline et les philosophes », p. 239-249, met en lumière les références à la philosophie grecque la plus ancienne, tandis que Jean-Paul Dumont, « L'idée de Dieu chez Pline (*HN.*, 2, 1-5, 1-27) », p. 219-237, insiste sur les apports du stoïcisme le plus récent, en milieu gréco-romain. Mais, heureusement, les deux auteurs se rejoignent en soulignant l'originalité et l'autonomie de la réflexion plinienne.

18 Mela, I, 3 : « Or cet ensemble, quel qu'il soit, auquel nous avons donné le nom de Monde et de Ciel, forme un tout unique et, dans un unique mouvement circulaire, embrasse et lui-même et toutes choses » (trad. Alain Silberman, retouchée, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1988). Voir aussi le commentaire proposé *ibid.*, p. 98-100.

moral à base de stoïcisme qui s'est imposé de façon majoritaire dans la société romaine.

Mais ce qui nous importe, c'est d'abord que Pline, à la différence de Méla, s'exprime longuement sur Dieu en tant que tel ; et ensuite que ses propos dégagent une forte impression de sincérité et, si l'on peut dire, d'autonomie intellectuelle. Pline parle en son propre nom, il affirme, il proclame ses convictions. Nous en voulons deux preuves. La première, c'est que l'énoncé doctrinal sur Dieu ne se présente en aucune manière comme une doxographie ; pourtant, l'abondance des lectures de l'encyclopédiste, attestée dans la bibliographie du livre I, pouvait facilement donner lieu à des citations de toutes sortes, et dans de nombreuses autres matières notre auteur ne s'en prive pas. Or ce n'est pas le cas ici. Pour ne prendre qu'un exemple, l'évocation de la théorie de la pluralité des mondes appelait presque inévitablement la référence à l'épicurisme : mais aucun épicurien n'est cité. Les seules références à l'opinion d'autrui, quand elles ne sont pas d'un vague total[19], se nichent dans des recoins du texte, tout à fait secondaires et anecdotiques : c'est un hommage à Varron, pour une étymologie qui fait dériver *caelum* de *caelatum* (§ 8) ; c'est, à propos des bienfaits célestes du soleil, un compliment adressé à Homère, *principi litterarum* (§ 13), alors que sur ce sujet on attendait plutôt Cléanthe ou d'autres stoïciens ou pythagoriciens ; c'est encore, à propos des aberrations du polythéisme, une référence à Démocrite (§ 14) qui n'apporte rien au débat et dont on aurait pu se passer ; c'est enfin le rappel un peu apitoyé d'un trait de superstition chez le grand homme par excellence, l'empereur Auguste (§ 24). Au total, deux Grecs, Homère et Démocrite, et deux Romains, Varron et Auguste : on dirait que Pline s'est plu à maintenir la balance égale dans ces évocations qui n'ont guère d'autre valeur que décorative.

La deuxième preuve, ou du moins le deuxième indice, c'est, dans les parties critiques ou satiriques du texte, l'indignation de Pline, sa véhémence, plus proche de Juvénal que de Varron. Il ne mâche pas ses mots, parlant de *furor*, accusant le polythéisme païen de *puerilia deliramenta* et d'*impudentia*, dénonçant la prétendue existence de dieux du vol et du crime, *furtorum et scelerum numina*, stigmatisant les adultères entre les dieux, leurs querelles et leurs haines. Sans doute peut-on trouver des échos à ces propos chez Lucrèce, ou dans le *De natura deorum* de Cicéron, ou encore chez Cornutus[20] ; mais

19 § 3 : *quosdam... alios* ; § 7 : *quod clarissimi auctores dixere* ; § 10 : *nec de elementis uideo dubitari.*

20 Jean Beaujeu, CUF, p. 128.

aucune lecture, aucune influence ne suffit à rendre compte du ton très personnel et très combatif que l'on rencontre ici.

Si les pages liminaires de l'*Histoire naturelle* reflètent aussi fidèlement les convictions profondes de Pline, on doit se demander dans quelle mesure elles se sont traduites dans la vie de son auteur. Revenons à la formule qui nous a paru centrale : *deus est mortali iuuare mortalem*. L'entraide entre les sages est un principe fondamental de l'ancien stoïcisme[21] ; en milieu romain, dès la République, le devoir d'*officium* s'élargit au niveau de la communauté humaine tout entière ; il s'exprime par exemple dans le *De officiis* de Cicéron. Mais dans l'énoncé de Pline, qui retrouve là les racines mêmes de la doctrine stoïcienne, ce qui était un principe éthique est devenu une définition de la nature même de Dieu. La question, alors, ne peut pas ne pas se poser : existe-t-il des hommes dont les bienfaits sont comme des reflets de la divinité ? Formulée à la lumière du texte que nous étudions, notre réponse sera doublement positive. D'une part, en effet, Pline accepte d'idée d'une divinisation des grands hommes qui ont bien mérité de leurs semblables ; l'initiative en revient, si l'on comprend bien, à l'opinion publique, et c'est un usage très ancien, *uestustissimus referendi bene merentibus gratiam mos*, donc un usage respectable et justifié. La gloire éternelle, *aeterna gloria*, qui en découle, est une sorte de vie divine, comme le suggère bien l'adjectif *aeternus*, précédemment appliqué au monde et à Dieu. Ceux qui en profitent sont *numinibus adscripti*. Et ce n'est pas là seulement un évhémérisme à la manière de celui que pratiquent les Grecs : c'est un mérite qui appartient de tout temps aux premiers des Romains, *proceres Romani* – le terme peut convenir au passé républicain autant qu'à l'Empire – ; et c'est encore la voie qu'ont choisie l'empereur Vespasien et ses fils auxquels est adressé un hommage appuyé qu'on a parfois qualifié de flagornerie ou accusé de lourdeur, ce qui revient à méconnaître complètement les intentions de notre auteur. Au contraire, Valérie Naas[22] a bien rappelé la place éminente de l'empereur dans cette obligation de l'*officium* universel : « Une hiérarchie s'établit entre la nature, maîtresse universelle et assimilée au divin, l'empereur, son premier représentant, et les hommes. [...] Voulant définir le terme *deus*, Pline le caractérise par son action, aider les hommes, et en donne comme exemple Vespasien. Ainsi, l'empereur flavien s'inspire du divin et de la nature

21 H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, t. IV (par M. Adler), Leipzig, Teubner, 1924, réimpr. Stuttgart, Teubner, 1979, p. 168, *s. v.* ὠφελέω, ὠφέλημα, ὠφελία, ὠφέλιμος.

22 Valérie Naas, *Le Projet...* (cité note 1), p. 93-94.

dans l'exercice de sa fonction ». Que pareille conception d'une structure monarchique soit d'origine stoïcienne ne surprendra personne.

Or, cette immersion de l'être de Dieu dans la société des hommes nous invite à nous demander si Pline lui-même, qui est un proche collaborateur de l'Empereur, a conscience, à son niveau, de venir en aide aux mortels et donc de marcher sur les traces des *proceres Romani* promis à la gloire immortelle. La réponse nous viendra de la lettre à Titus qui sert de préface au livre I de l'*Histoire naturelle*. Au § 17 de ce texte aux intérêts multiples, Pline avoue – modestie d'auteur oblige – qu'il a conscience d'avoir commis, dans la rédaction de son grand œuvre, bien des omissions. Et il poursuit (§ 18) : *Homines enim sumus et occupati officiis subsiciuisque temporibus ista curamus, id est nocturnis, ne quis uestrum putet his cessatum horis. Dies uobis impendimus*[23]... Les journées de Pline, donc, sont consacrées au service de l'Empereur (et de ses fils), tout comme celui-ci, à son tour, accorde ses soins à l'Empire épuisé, *fessis rebus subueniens* (*nat.*, II, 18). La hiérarchie se construit, chacun est à sa place.

Mais ce n'est pas tout, car Pline, comme il le dit, consacre ses nuits au travail intellectuel, en l'occurrence à la rédaction de l'*Histoire naturelle*. C'est pour lui une occupation qui lui permet de dormir moins et donc de vivre davantage, car vivre, dit-il, c'est veiller, *uita uigilia est*. Là aussi, nous croyons que la modestie quasi obligatoire de l'auteur ne doit pas nous induire en erreur. Car l'*Histoire naturelle* tout entière est traversée par l'idée de son utilité pour ses lecteurs et, plus largement, pour la communauté humaine[24]. Mais cette idée, à son tour, demande à être replacée dans la suite d'une réflexion sur l'être profond de Dieu de qui tout découle, y compris et surtout la raison humaine, facteur d'entraide et de progrès. C'est dans cette optique-là, pensons-nous, et pas seulement dans la perspective d'une sorte de philanthropie horizontale, que Pline l'encyclopédiste a voulu se mettre au service de l'Empire, et même de l'humanité entière. La meilleure manière d'aider l'homme, c'est de lui parler de Dieu immanent au monde ; et la meilleure manière de parler de Dieu, c'est de décrire la Nature et de faire son éloge. Elle ne produit rien d'inutile[25] ; le recensement de ses merveilles est une façon de rendre hommage à sa prévoyance maternelle et à sa divinité ; les livres des remèdes, qui occupent

23 « Je suis un homme, et accaparé par mes fonctions : je m'occupe de ces choses-là à mes moments de loisir, c'est-à-dire la nuit, cela afin qu'aucun de vous ne croie que je passe les heures de nuit à ne rien faire. Je vous consacre mes journées... » (trad. Jean Beaujeu, CUF).

24 Nous renvoyons aux études de Sandra Citroni Marchetti et de Mary Beagon citées note 1.

25 Valérie Naas, *Le Projet...* (cité note 1), p. 224 *sq.* et 281 *sq.*

une si grande place dans l'encyclopédie, se présentent comme des collections de recettes immédiatement utilisables : il s'agit toujours de *iuuare mortalem*.

Les dernières lignes de l'*Histoire naturelle*, à la fin du livre XXXVII, prennent ainsi tout leur sens. La Nature y est qualifiée de *parens rerum omnium*, et cette affirmation rejoint celle du début du livre II (§ 2), où le monde est dit *idemque rerum naturae opus et rerum ipsa natura*. Sa divinité n'est donc pas contestable, ce qui permet à Pline d'implorer sa protection : *teque nobis Quiritium solis celebratam esse numeris omnibus tuis faue*[26]. Le premier mot de l'*Histoire naturelle*, *mundum*, en annonçait le sujet ; le dernier mot, *faue*, la clôt par une prière : à la soif de connaissances de l'encyclopédiste venait se joindre la religiosité profonde du Romain.

26 « Et, puisque nous avons été le seul des Quirites à te célébrer dans toutes tes parties, sois nous favorable ! » (trad. Eugène de Saint-Denis, CUF).

C. CASSIUS LONGINUS ET LES JOURS DE FÊTE. À PROPOS DE TACITE, *ANN.*, XIII, 41, 4

Michèle Ducos

En 58, après la victoire de Corbulon en Arménie et la destruction d'Artaxata, les actions de grâce se multiplient à Rome[1] : Néron se trouve salué *imperator* ; le sénat ne se contente pas de décider des jours de supplication ; des statues et des arcs de triomphe sont dressés ; on attribue à Néron des consulats successifs, sans interruption ; enfin « on décida d'inscrire parmi les jours de fête le jour où la victoire avait été remportée, celui où elle avait été annoncée, celui où elle avait fait l'objet d'un rapport au sénat ; on prit d'autres décisions du même genre qui dépassaient à ce point la mesure que C. Cassius, tout en approuvant les autres honneurs, déclara que, si l'on rendait grâce aux dieux en proportion de la bienveillance de la fortune, même l'année entière ne suffirait pas pour les supplications et que, pour cette raison, il fallait distinguer les jours sacrés et les jours de travail, division qui permettait de rendre un culte aux dieux et de ne pas empêcher les activités humaines »[2]. Les paroles du sénateur peuvent sembler à première vue sans importance particulière. En quelques lignes se trouvent pourtant évoquées les fêtes, les marques d'honneurs offertes au prince et l'activité humaine. Droit, politique et religion, telles sont donc les questions que ce passage permet d'aborder afin de mieux comprendre l'intervention de Cassius.

1 *Ann.*, XIII, 41, 4 : *Ob haec consalutatus imperator Nero, et senatus consulto supplicationes habitae, statuaeque et arcus et continui consulatus principi, utque inter festos referretur dies quo patrata uictoria, quo nuntiata, quo relatum de ea esset, aliaque in eandem formam decernuntur, adeo modum egressa ut C. Cassius, de ceteris honoribus adsensus, si pro benignitate fortunae dis grates agerentur, ne totum quidem annum supplicationibus sufficere disseruerit, eoque oportere diuidi sacros et negotiosos dies, quis diuina colerent et humana non impedirent.*

2 Pour l'interprétation de ce passage (*quis = quibus ita diuisis*), voir P. Wuilleumier, *Tacite, Annales, Livre XIII*, Paris, PUF, coll. « Érasme » 11, 1964, p. 77-78 ; E. Koestermann, *Cornelius Tacitus, Annalen, Band III, Buch 11-13*, Heidelberg, C. Winter, 1967, p. 316.

Dans ce paragraphe, Tacite rapporte brièvement la délibération qui eut lieu au sénat après la victoire de Corbulon et les décisions prises par les sénateurs. Certaines sont habituelles : salutations impériales[3], décision d'ériger des statues et des arcs, que l'on retrouve à plusieurs reprises sous le principat[4], supplications. D'autres sont plus rares, tels les consulats sans interruption attribués à Néron[5] (qui ne semble d'ailleurs pas les avoir acceptés). Enfin, cette victoire se trouve mise au rang des victoires les plus remarquables de l'histoire romaine : le jour où elle a été remportée, ainsi que le jour où elle a été annoncée et le jour du rapport au sénat deviennent des jours de fête, figurant dans le calendrier officiel romain[6]. D'où l'insistance de Tacite marquée stylistiquement et rythmiquement[7] dans la structure même de la phrase ; l'historien attire ainsi l'attention sur un ensemble exceptionnel de mesures, qui ne peut manquer de surprendre le lecteur, étant donné la nature des combats. Certes, l'importance de l'hommage au prince peut se comprendre : il y a eu victoire sur un ennemi redoutable, il y a eu en même temps un phénomène naturel qui pouvait passer pour un « prodige » reflétant la colère des dieux irrités contre Artaxata[8]. Cette situation peut expliquer que les sénateurs aient voulu témoigner de façon exceptionnelle leur reconnaissance envers les dieux et, surtout, envers l'empereur protégé par les dieux, à la mesure de cette victoire et de ce prodige. D'autres décisions de même nature (*forma*) sont prises : il s'agit sans doute de *feriae extraordinariae*, et de supplications, prévues dans les semaines à venir[9], mais

3 C'est la sixième salutation impériale de Néron ; voir H. Stuart-Jones, « La chronologie des salutations impériales de Néron », *Revue archéologique*, 4e s., 3, 1904, p. 263-272 (p. 269 pour l'année 58).

4 *Ann.*, II, 41,1 ; II, 64, 1 ; III, 57, 1 ; XV, 18, 1.

5 SelonT. E. J. Wiedemann, « Tiberius to Nero », dans A. K. Bowman, E. Champlin, A. Lintott, *The Cambridge Ancient History*, 2e éd., t. X, *The Augustan Empire, 43 B. C. – A.D. 69*, Cambridge, Cambridge University Press, 1996, p. 246, il s'agirait d'un consulat perpétuel, mais qui n'a pas été exercé par Néron.

6 P. Herz, « Kaiserfeste der Prinzipatszeit », *ANRW*, II, 16, 2, Berlin/New York, De Gruyter, 1978, p. 1135-1200, mentionnant ces décisions (p. 1165), les rapproche de pratiques hellénistiques où le jour de l'annonce d'une victoire est également une fête (p. 1143).

7 P. Wuilleumier, *Annales XIII*, *op. cit.*, parle d'« anaphore expressive », p. 78 (*ad loc.*).

8 XIII, 41, 3 : *Adicitur miraculum, uelut numine oblatum : nam cuncta extra tectis tenus sole inlustria fuere, quod moenibus cingebatur, ita repente atra nube coopertum fulgoribusque discretum est ut, quasi infensantibus deis, exitio tradi crederetur.* La nature du phénomène est discutée et il ne semble pas que ce soit l'éclipse de soleil que Corbulon aurait contemplée en Arménie au cours de l'année 59 (*cf.* Plin., *nat.*, II, 180) ; voir P. Wuilleumier, *Annales XIII*, *op. cit.*, p. 77.

9 Cette interprétation est celle de D. Daube, « Extraordinary Holidays », dans K.D. Bracher, C. Dawson, W. Geiger, R. Smend (dir.), *Die moderne Demokratie und ihr Recht. Modern Constitutionalism and democracy, Festschrift für Gerhard Leibholz zum 65 Geburtstag*, Tübingen, Mohr-Siebeck, 1966, p. 311-321 ; voir aussi F. D'Ippolito, *Ideologia e diritto in Gaio Cassio Longino*, Napoli, Jovene, 1969, p. 37-39.

Tacite se borne à les caractériser comme excessives sans en donner le détail. C'est alors que C. Cassius intervient. Comme les autres sénateurs, il donne son avis sur les mesures proposées : tout en acceptant les honneurs décernés et même l'attribution de nouveaux jours de fête, il invite ses collègues à plus de mesure. Usant du droit qu'a tout sénateur de développer son avis, il expose les raisons qui fondent son intervention et rappelle la nécessaire distinction entre jours fériés et jours ouvrables qui permet de concilier culte des dieux et activité humaine.

Le récit s'arrête là : Tacite n'a pas indiqué si les paroles de Cassius avaient été suivies d'effet. Le chapitre suivant concerne en effet Suilius et Sénèque. Mais l'intervention du sénateur renforce le commentaire de l'historien et permet de mieux faire ressortir le caractère excessif des honneurs décidés par le sénat pour cette victoire et leur manque de mesure.

C. Cassius Longinus n'est pas un inconnu ni un obscur sénateur[10]. Descendant de Cassius, l'un des assassins de César, il appartient à une famille ancienne et illustre[11] ; et par son mariage avec Iunia Lepida, il se trouve apparenté aux familles des Lepidi et des Silani, proches de la famille impériale. Cassius a lui-même accompli une brillante carrière politique : consul suffect en 30, proconsul d'Asie en 40/41, légat de Syrie de 45 à 49[12]. C'est aussi un juriste renommé pour sa science et son habileté, inséré par ses origines familiales dans une longue lignée de prudents, car il est arrière-petit-fils de Servius, petit-fils de Tubero[13]. À plusieurs reprises, l'historien lui fait place dans les *Annales* : en tant que légat de Syrie, en tant que sénateur chargé de ramener l'ordre à Pouzzoles[14] ; il a rapporté dans un long discours au style direct son intervention retentissante au sénat, en 61, lorsqu'il demande l'application du sénatus-consulte silanien, après l'assassinat du préfet de la Ville, Pedanius Secundus, par l'un de ses esclaves[15]. D'une façon générale, Tacite a fait ressortir la rigueur du sénateur. Il a mentionné son attachement

10 W. Kunkel, *Die römischen Juristen. Herkunft und soziale Stellung*, Köln/Weimar/Wien, Böhlau, 2e éd, 1967, réimpr. 2001, p. 130-131 ; D. Nörr, « Zur Biographie des Juristen C. Cassius Longinus », dans *Sodalitas. Scritti in onore di Antonio Guarino*, Napoli, Jovene, 1984, t. VI, p. 2957-2978.

11 Comme le souligne Tacite à plusieurs reprises : *ann.*, VI, 15 (pour L. Cassius Longinus), XII, 12,1 (pour Cassius lui-même).

12 *Dig.*, I, 2, 2, 51 (Pomponius, *Enchiridion*) pour le consulat ; outre les travaux cités *supra*, n. 12, voir F. D'Ippolito, *Ideologia e diritto*, *op. cit.*, p. 20-21 ; proconsulat d'Asie : Suet., *Gai.*, 57,3 ; Dio Cass., LIX, 29, 3 ; légat de Syrie : Tac., *ann.*, XII, 12, 1.

13 *Dig.*, I, 2, 2, 51 (Pomponius, *Enchiridion*) ; Tacite (*ann.*, XII, 12, 1) déclare que Cassius l'emportait sur les autres par sa connaissance des lois : *Cassius ceteros praeminebat peritia legum.*

14 *Ann.*, XIII, 48.

15 *Ann.*, XIV, 42-45.

à sa lignée familiale : s'il veille à la discipline militaire et entraîne ses soldats en Syrie, c'est sans doute par volonté de se montrer un chef actif et aussi pour respecter la tradition familiale, car il « jugeait cette attitude digne de ses ancêtres et de la famille Cassia »[16]. L'historien a enfin insisté sur son respect des *maiores* et son sens du passé qui le conduit à considérer « qu'en toutes choses les anciens avaient mieux jugé et plus justement et que toute transformation est une détérioration »[17].

En 58, c'est au sujet des jours de fête que Cassius s'adresse aux sénateurs. De fait, de telles journées, consacrées aux dieux, entraînaient nécessairement la suspension de toute activité politique et de toute activité judiciaire : traditionnellement, ce sont des jours sans litiges[18]. Ajouter trois jours de fête au calendrier en l'honneur de la victoire revenait à éliminer autant de jours pour les actions humaines. De plus, les jours de supplications, ou les jours de triomphe, ne permettaient pas de réunir le sénat ni de gérer les affaires publiques[19]. Sans repousser les supplications d'action de grâce ni les honneurs accordés à Néron, Cassius attire l'attention des sénateurs sur les conséquences de leurs décisions. À côté des *dies sacri*, permettant d'honorer les dieux, il place des *dies negotiosi*, consacrés aux affaires humaines ; il oppose en quelque sorte jours fériés et jours ouvrables pour reprendre la traduction le plus souvent adoptée pour ces deux termes.

Une telle distinction a souvent retenu l'attention. Tacite n'a pas eu recours ici au vocabulaire usuel en ce domaine : *dies fasti et nefasti*, selon Varron, *dies festi* et *profesti* selon Macrobe[20]. Mais, en parlant des jours où l'on rend un culte aux dieux, l'historien renvoie manifestement aux *dies festi*, consacrés

16 *Ann.*, XII, 12, 1 : ... *ita dignum maioribus suis et familia Cassia*...

17 *Ann.*, XIV, 43, 1 : ... *super omnibus negotiis melius atque rectius olim prouisum et quae conuerterentur in deterius mutari.*

18 Cic., *diu.*, I, 102 : ...*inque feriis imperandis "ut litibus et iurgiis se abstinerent"* ; *leg.*, II, 19 ; II, 29 : *Cum est feriarum festorumque dierum ratio, in liberis habet requietem litium et iurgiorum*... ; *iurgia* désigne souvent les controverses devant un juge ou un arbitre (*cf.* A.R. Dyck, *A commentary on Cicero, De legibus*, Ann Arbor, The University of Michigan Press, 2004, p. 298, 337-338) ; voir, de façon générale, A. Kirsopp Michels, *The calendar of the Roman Republic*, Princeton, Princeton University Press, 1967, p. 71-72 ; J. Rüpke, *Kalendar und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin/New York, De Gruyter, 1995.

19 Une telle idée est déjà suggérée par Tite-Live (XXXIV, 55,1) à propos de tremblements de terre qui entraînent de multiples jours consacrés à l'expiation et aux sacrifices : *terrae motus ita crebri nuntiabantur ut non rei tantum ipsius sed feriarum quoque ob id indictarum homines taederet ; nam neque senatus haberi neque respublica administrari poterat sacrificando expiandoque occupatis consulibus.*

20 Varro, *ling.*, VI, 53 : *Hinc fasti dies, quibus uerba certa legitima sine piaculo praetoribus licet fari ; ab hoc nefasti, quibus ea fari ius non est et, si fati sunt, piaculum faciunt* ; Macr., *sat.*, I, 16, 2 : *Festi dis dicati sunt, profesti hominibus ob administrandam rem priuatam publicamque concessi*...

aux dieux. Le contexte du triomphe et des jours de fête montre que cette notion ne s'applique pas seulement aux *feriae* traditionnelles, mais, de façon plus générale, comprend les *sacrificia*, *epulae*, *ludi*, *feriae*, dont parle Macrobe[21]. Elle n'appartient pas au vocabulaire technique le plus ancien, mais au vocabulaire récent, celui « des *dies festi* de nouveau style »[22]. Leur contraire, les *dies profesti*, jours ouvrables, jours fastes et comitiaux, jours de travail, ne figure pas dans ces lignes ; sont mentionnés des *dies negotiosi*. La plupart des commentateurs ont souligné l'originalité de l'expression ; selon P. Wuilleumier et E. Koestermann, il s'agit d'un hapax en ce sens[23], mais le commentaire explicatif qui l'accompagne (*humana non impedirent*) en rend la signification très claire. Il s'agit bien des jours où les hommes s'occupent de leurs *negotia*, à l'opposé des jours consacrés à la fête, au loisir et au repos. Il n'est pas surprenant que l'attention des sénateurs soit attirée sur cette question : aux *feriae* du calendrier religieux républicain s'ajoutent, sous l'Empire, des jours de fête nouveaux et extraordinaires décidés par le sénat à l'occasion d'une victoire ou d'un triomphe ou pour bien d'autres raisons. Mais ces jours étaient nécessairement des jours de repos : le sénat ne pouvait siéger, l'activité des hommes était rendue plus difficile. Derrière ce terme, il faut peut-être envisager les séances du sénat[24] ; à coup sûr, il faut y mettre l'activité judiciaire sous toutes ses formes : celle des tribunaux, des magistrats, des juges et des prudents. C'est elle qui intéresse au plus haut point Cassius.

Cette attention portée à l'activité civique (tant politique que judiciaire) ne surprend pas chez ce juriste éminent, appartenant par ses origines familiales à une longue lignée d'illustres prudents et inséré par sa formation, auprès de Masurius Sabinus[25], dans le savoir juridique le plus proche de la tradition. Comme bien des prudents, il était expert à la fois en droit civil et en droit sacré. Et les juristes romains n'avaient pas manqué de s'intéresser aux *feriae*, ou aux *dies festi*, car toute activité humaine devait en principe être suspendue pendant ces jours ; il revenait toutefois aux experts en droit de préciser quelles entreprises pouvaient être autorisées, comme le montrent les exemples

21 *Sat.*, I, 16, 3 : *festis insunt sacrificia epulae ludi feriae.*

22 J. Champeaux, « Le calendrier romain selon Varron et Macrobe : des *feriae* aux *dies festi* », dans *Hommages à Carl Deroux*, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus » 277, 2003, t. IV, p. 319-328 (voir p. 323).

23 P. Wuilleumier, *Tacite, Annales, Livre XIII*, *op. cit.*, p. 77 ; E. Koestermann, *Cornelius Tacitus, Annalen*, *op. cit.*, p. 316. De fait l'adjectif *negotiosus* semble d'abord s'appliquer à des êtres humains (*cf.* A. Ernout - E. Meillet, *DELL*, *s.u. negotium*).

24 D. Daube, « Extraordinary Holidays », art. cit., p. 314-315.

25 *Dig.*, IV, 8, 19, 2.

donnés par Macrobe[26] et les *responsa* de Scaevola le Pontife. Cet intérêt pour le droit sacré persiste sous l'Empire : avec C. Ateius Capito, puis avec Masurius Sabinus qui, dans ses *Memorialia*, traitait des dieux, de l'*ouatio*, des couronnes civiques[27]. Avant lui, Trébatius avait défini le sacré comme « tout ce qui est considéré comme appartenant aux dieux »[28]. L'écho de cette définition se retrouve-t-il dans l'expression utilisée par Cassius : *dies sacri* ? Ce n'est pas exclu. Ses propos révèlent en tout cas un intérêt manifeste pour cette question, sans doute envisagée avant tout sous l'angle de la juridiction.

En outre, les lignes de Tacite n'ont pas manqué d'être mises en relation avec un fragment d'Ulpien où se trouve citée une disposition de l'édit publié par Cassius au moment où il exerçait la fonction de préteur urbain, sans doute en 27 : « Si des fêtes extraordinaires sont décidées, par exemple pour des victoires ou en l'honneur du prince, et si pour cette raison un magistrat ne rend pas la justice, Gaius Cassius déclarait expressément dans son édit qu'il

accorderait une restitution, parce que cela semblait se produire du fait du préteur ; en effet, il ne fallait pas tenir compte des fêtes solennelles, parce que le demandeur pouvait et devait les prévoir de façon à éviter de se présenter pendant ces jours »[29].

La *restitutio in integrum*[30] est une décision par laquelle le préteur restaure dans sa situation première (remet en état, en quelque sorte) un plaideur. Il annule, après examen de l'affaire, les conséquences d'un acte juridique valable au regard du droit civil, dans le cas où un plaideur a subi un préjudice important, en vertu des règles de droit. Les conditions d'application de cette décision extraordinaire sont extrêmement précises. La *restitutio in integrum* concerne d'abord le mineur de moins de vingt-cinq ans, victime de son âge et de son inexpérience. Elle peut aussi s'appliquer aux majeurs de plus de vingt-

---

26 *Sat.*, I, 16, 11 : *Scaeuola denique consultus quid feriis agi liceret, respondit quod praetermissum noceret.*

27 Voir F. D'Ippolito, « I *Memorialia* di Sabino », dans D. Mantovani (dir.), *Per la storia del pensiero giuridico romano. Da Augusto agli Antonini*, Torino, Giappichelli, 1996, p. 71-85, qui souligne nettement cet intérêt pour les institutions les plus anciennes, où se mêlent droit et religion.

28 Macr., *sat.*, III, 3, 2 (= F. P. Bremer, *Iurisprudentia Antehadriana* I, Leipzig, Teubner, 1896, réimpr. 1985, Trebatius, *De religionibus*, 1, p. 404) : *Sacrum est, ut Trebatius libro primo de religionibus refert, quicquid est quod deorum habetur.*

29 *Dig.*, IV, 6, 26, 7 : *Si feriae extra ordinem sint indictae, ob res puta prospere gestas, uel in honorem principis, et propterea magistratus ius non dixerit, Gaius Cassius nominatim edicebat restiturum se, quia per praetorem uidebatur factum ; solemnium enim feriarum rationem haberi non debere, quia prospicere eas potuerit et debuerit actor ne in eas incidat.*

30 M. Kaser-K. Hackl, *Das römische Zivilprozessrecht*, München, Beck, 2e éd., 1996, p. 421-427.

cinq ans dans des cas déterminés : l'absence, en premier lieu[31]. Elle concerne le citoyen qui, à cause d'une absence justifiée, n'a pas pu exercer un droit, interrompre une usucapion qui lui portait préjudice ou intenter une action dans les délais prévus. De tels cas figuraient dans l'édit du préteur, dans une formule générale de l'édit. Des situations particulières étaient prévues sous une forme générale : *si qua alia mihi iusta causa uidebitur*. Était notamment reconnu le cas où le préjudice provenait du magistrat lui-même, car il n'avait pas délivré d'action (*per magistratus factum*). Comme le soulignent les juristes, il ne s'agit pas d'une *denegatio actionis*, d'un cas où le magistrat refuse de délivrer une action à tel ou tel plaideur[32]. Mais il s'agit des circonstances où le préteur se trouve dans l'impossibilité de dire le droit.

Une telle question avait déjà été envisagée, à la fin de la République et à l'époque d'Auguste, avec Servius et avec Labeo dont les noms sont cités par Ulpien dans ce passage. À son tour, Cassius avait apporté des précisions par cette clause (nouvelle) de son édit ; il rappelait que, pendant les fêtes traditionnelles du calendrier romain, fixées invariablement depuis des siècles, un plaideur ne pouvait subir de préjudice, car il devait lui-même prévoir d'éviter ces journées pour se présenter au tribunal du préteur. Bien différent était le cas particulier des *feriae extraordinariae*, décidées par le sénat, car ni les juges ni le préteur ne siègent pendant de tels jours, des jours de fête qui, par leur nature même, échappent au déroulement régulier du calendrier festif. Ils sont donc impossibles à prévoir, si bien qu'un plaideur peut se trouver lésé par l'absence du préteur dans un tel cas. Il s'agissait bien d'un cas particulier propre au développement du principat et l'on peut aisément comprendre qu'il ait été nécessaire de proposer une solution claire, qui n'est pas ignorée des juristes du second siècle : Celse et Julien la mentionnent. Toutefois, la clause de Cassius ne figure pas dans l'édit perpétuel. Il est vrai que la formule générale de l'édit pouvait suffire[33] : *siue cui per magistratus sine dolo malo ipsius actio exempta esse dicetur.*

La clause introduite par Cassius en devient d'autant plus surprenante. Certes, chaque préteur urbain avait toute latitude d'ajouter à la partie tralatice de l'édit, qui reprenait les dispositions antérieures, des dispositions nouvelles[34]. Mais elles répondaient alors à des besoins nouveaux, à des questions nouvelles qui avaient fait leur apparition. Les tentatives d'explication n'ont donc pas

31 À laquelle il faut ajouter la *capitis deminutio*, la crainte (*metus*), l'erreur, le dol.

32 *Dig.*, IV, 6, 26, 4 : *Per magistratus autem factum ita accipiendum, si ius non dicit ; alioquin si causa cognita denegauit actionem, restitutio cessat ; et ita Seruio uidetur.*

33 F. D'Ippolito, *Ideologia e diritto*, *op. cit.*, p. 36.

34 Cassius avait d'ailleurs ajouté d'autres innovations (*cf. Dig.*, XLII, 8, 11).

manqué[35] : quelles raisons particulières pouvaient amener le préteur urbain à insérer cette disposition dans un édit ? Cassius, qui est consul suffect en 30, a sans doute exercé la charge de préteur urbain en 27 (ou peu avant cette date)[36]. Un événement important pouvait-il expliquer ce choix ? L'année 27 ne semble pas la plus riche en jours de fête extraordinaires qui auraient pu fonder cette clause édictale[37]. C'est un peu plus tard (après la mort de Livie, en 29) que l'anniversaire de Séjan se trouve célébré publiquement[38] ; à moins de vouloir multiplier les hypothèses et de jouer avec les dates[39], on peut difficilement penser à cette célébration. L'année précédant la préture, en 26, ne comporte que la victoire de Poppaeus Sabinus sur les Thraces, qui lui vaut les insignes du triomphe, ou l'épisode où Séjan sauve la vie à Tibère dans la grotte de Sperlonga[40]. Aussi a-t-on vu dans cette disposition la volonté de limiter les interventions du prince en matière religieuse[41] ; ce serait la décision d'un opposant. Il faut sans doute faire preuve de prudence sur ce point, car la *gens Cassia* n'est pas vraiment tenue à l'écart des honneurs. En 30, l'année où C. Cassius est consul suffect, son frère L. Cassius Longinus exerce aussi le consulat[42]. La carrière de Cassius suffit à montrer qu'il n'est pas l'adversaire des princes.

S'il ne s'agit pas d'un événement précis, qu'en l'état actuel de notre documentation, il n'est pas possible d'identifier, il faut penser qu'existait à propos de ces jours de fête extraordinaires (ou même des *dies festi* en général) un manque de précision, qu'un juriste, surtout au moment où il exerçait la préture urbaine, se devait de clarifier. R. Bauman[43] cite à ce propos un incident rapporté par Tacite : en 25, au moment des féries latines, Drusus est alors préfet de la Ville en l'absence de tous les magistrats supérieurs de

35 F. D'Ippolito, *Ideologia e diritto*, *op. cit.*, p. 34-39 ; D. Nörr, « Zur Biographie des Juristen C. Cassius Longinus », art. cit., p. 2962-2963 ; R.A. Bauman, *Lawyers and Politics in the Early Roman Empire. A study of relations between the Roman jurists and the emperors from Augustus to Hadrian*, München, Beck, coll. « Münchener Beiträge zur Papyrusforschun und Antiken Rechtsgeschichte », 82, 1989, p. 77-82.

36 Elle est discutée par D. Daube, « Extraordinary Holidays », art. cit., p. 318-319, et R.A. Bauman, *Lawyers and Politics*, *op. cit.*, p. 78, mais admise par F. D'Ippolito, *Ideologia e diritto*, *op. cit.*, p. 35.

37 Comme le souligne D. Nörr, « Zur Biographie... », art. cit., p. 2962 ; R.A. Bauman, *Lawyers and Politics*, *op. cit.*, p. 78.

38 Dio Cass., LVIII, 2, 7 ; Suet., *Tib.*, 65, 1 (sans indication de date).

39 Comme le fait D. Daube, « Extraordinary holidays », art. cit., p. 318-319.

40 *Ann.*, IV, 46, 1 ; IV, 59, 1-2 : cet épisode où Séjan a sauvé la vie de Tibère ne semble pourtant pas avoir entraîné de célébrations extraordinaires, mais renforça l'influence de Séjan.

41 F. D'Ippolito, *Ideologia e diritto*, *op. cit.*, p. 37.

42 B. Levick, *Tiberius the Politician*, London/New York, Routledge, 2e éd, 1999, p. 28.

43 R.A. Bauman, *Lawyers and Politics*, *op. cit.*, p. 78.

Rome, comme c'est l'usage[44]. Au moment où il monta sur son tribunal pour prendre les auspices, Calpurnius Saluianus s'adressa à lui pour accuser Sex. Marius[45]. L'historien mentionne cette affaire mineure pour montrer à quel point se développe la fureur d'accuser à ce moment ; Tibère critique d'ailleurs cette conduite et exile Calpurnius Saluianus. Les féries latines constituaient assurément une fête d'un type particulier. Certes, les préfets de la Ville semblent, au moins en théorie, posséder « tous les pouvoirs de la magistrature supérieure »[46] et notamment l'exercice de la juridiction : il s'agit même, selon Mommsen[47], d'accorder non seulement la juridiction civile prétorienne, mais les attributions de tous les magistrats possédant la juridiction. Seul Claude aurait restreint ces attributions en imposant de porter devant ces préfets des affaires sans importance[48].

Le *praefectus* en fonction pour la durée des *feriae* pouvait-il vraiment dire le droit ? la fonction n'était-elle pas plus honorifique que réelle ? qu'en était-il dans la pratique ? Autant de questions auxquelles il est bien difficile de répondre, car les exemples que nous possédons sont des cas particuliers : Drusus, fils de Germanicus, Néron, fils adoptif de Claude. Dans les deux cas, il s'agit de jeunes gens proches du pouvoir impérial, ce qui explique que certains plaideurs aient pu s'adresser à eux. Mais de façon générale, sous le principat, l'usage s'est répandu de confier à de très jeunes gens les fonctions de *praefectus urbi* pour les féries latines[49]. La charge paraît alors plus honorifique que réelle : on voit mal de tout jeunes gens, inexpérimentés, intervenir seuls dans les questions subtiles de la procédure romaine ou bien prendre les décisions associées à un *imperium* qu'ils ne possèdent évidemment pas. Et l'habitude de

44 Tac., *ann.*, VI, 11, 1 : *... ne Vrbs sine imperio fuisset, in tempus deligebatur qui ius redderet ac subitis mederetur* ; Pomponius, *Dig.*, I, 2, 2, 33 : *unus relinquitur qui ius dicat.* Voir Th. Mommsen, *Le Droit public romain*, trad. franç., Paris, 1892, réimpr. Paris, De Boccard, 1984, t. II, p. 345.

45 *Ann.*, IV, 36, 1 : *ceterum postulandis reis tam continuus annus fuit ut feriarum latinarum diebus praefectum Vrbis Drusum, auspicandi gratia tribunal ingressum, adierit Calpurnius Saluianus in Sex. Marium...*

46 Mommsen, *Le Droit public*, *op. cit.*, p. 352-353 ; outre le passage de Tacite cité *supra*, n. 46, voir Suet., *Nero* 7, 8 : *Auspicatus est et iuris dictionem praefectus urbi sacro Latinarum...* ; Dio Cass., LX, 5, 8.

47 Mommsen, *Le Droit public*, *op. cit.*, p. 354.

48 *Nero*, 7, 8 : *Auspicatus est et iuris dictionem praefectus urbi sacro Latinarum, celeberrimis patronis non tralaticias, ut assolet et breuis, sed maximas plurimasque postulationes certatim ingerentibus, quamuis interdictum a Claudio esset.* Il paraît toutefois difficile de savoir s'il s'agissait d'une interdiction générale de la part de Claude, ou bien d'une mesure concernant le seul cas de Néron.

49 Mommsen, *Le Droit public*, *op. cit.*, p. 351 : « La préfecture des fêtes latines a été, dès la fin de la République et également sous l'Empire, couramment occupée par de tout jeunes gens, qui appartiennent bien en principe à l'ordre sénatorial, mais qui ne sont pas encore entrés dans le sénat... ».

leur confier des affaires simples et courantes, indiquée par Suétone, confirme la faible importance de cette préfecture. La justice pénale, celle des accusations et des procès, ne rentre pas dans ces catégories ; la demande d'accusation (*postulatio*) est le début d'un long processus aboutissant, sous le principat, à un procès devant le sénat.

C'est sans doute au cours du principat qu'une tolérance se manifeste peu à peu pour certaines situations. Selon une *oratio* de l'empereur Marc Aurèle présentée au sénat, qui reprend sans doute les usages en vigueur sous le principat[50], sont admis les jours de fête certains actes relevant de la juridiction gracieuse (nomination de tuteur ou de curateur, affranchissements...) : pendant la période de vacance des tribunaux (moissons et vendanges) le droit peut être dit pour des affaires qui ne peuvent attendre[51].

L'épisode des féries latines en 25 peut suggérer les confusions et les incertitudes qui commençaient à régner, accrues aussi par les triomphes, les supplications d'actions de grâce ou les fêtes en l'honneur du prince. Cassius voulait trancher en définissant ce qui était acceptable et ce qui ne l'était pas. Le juriste reconnaît que ces fêtes extraordinaires, liées au prince ou aux victoires, sont véritablement des *dies festi* où le préteur ne siège pas[52] ; il accepte donc l'évolution des fêtes liée au principat. Mais il choisit une rigueur ancestrale en se refusant à envisager qu'une affaire urgente puisse être réglée pendant ces jours et ne tolère aucune exception, d'où le recours à la *restitutio in integrum* pour ne pas causer de préjudice aux plaideurs. La conséquence de ce choix sans ambiguïté est un strict respect du calendrier judiciaire et de l'*actus rerum*, mais elle doit entraîner la limitation des jours de fête, comme l'avait déjà voulu Auguste[53].

L'intervention de 58 se situe dans la même perspective : il s'agit aussi de jours de fête (en l'honneur de l'empereur) qui sont des *dies festi*, au sens plein du terme, des jours de vacance judiciaire ne tolérant aucune exception. Cassius les accepte, mais affirme en même temps la nécessité de limiter le nombre de ces fêtes pour permettre à l'activité judiciaire de se dérouler dans

---

50 F. Lamberti, *« Tabulae Irnitanae ». Municipalità e « ius Romanorum »*, Napoli, Jovene, 1993, p. 184.

51 *Dig.*, II, 12, 2 (Ulpien) : *Eadem oratione diuus Marcus in senatu recitata effecit de aliis speciebus praetorem adiri etiam diebus feriaticis, ut puta ut tutores aut curatores dentur...*

52 De la même façon, dans la loi d'Irni, s'il est admis que certaines controverses puissent être tranchées pendant le temps des vendanges ou des moissons comme elles le sont à Rome (*Lex Irn.*, 91-92), en revanche la suspension des affaires est totale et ne souffre aucune exception pour les jours de fête liés à la famille impériale (*dies ...quos...propter uenerationem domus Augustae festos feriarumue numero esse oportebit*).

53 Suet., *Aug.*, 33, 5 : *Ne quod autem maleficium negotiumue impunitate uel mora elaberetur, triginta amplius dies, qui honorariis ludis occupabantur, actui rerum accomodauit.*

de bonnes conditions[54]. Nous retrouvons ici l'esprit de l'édit de 27, le sens de la tradition qui caractérise le juriste sabinien, sa rigueur, mais aussi son sens de la justice qui le conduit à vouloir respecter les droits des plaideurs. Il se montre fidèle à lui-même, respectueux de la *disciplina maiorum.*

Cassius pouvait évoquer des précédents et rappeler des pratiques connues des sénateurs : la limitation des jours de fête paraît bien avoir fait partie des choix de l'empereur Claude en matière judiciaire[55]. Il supprima de nombreux jours de supplications, refusant même la réitération des fêtes, « car la plus grande partie de l'année leur était consacrée et il s'ensuivait un préjudice qui n'était pas des moindres pour les affaires publiques » ; même pour le mariage d'une de ses filles, ou les fiançailles d'une autre, il siégea pour rendre la justice[56]. Claude avait ainsi fait des choix bien différents de ceux qui sont effectués dans les premiers temps du règne de Néron.

L'intervention de 58 était sans doute mentionnée dans les *acta senatus*, d'où Tacite a tiré son information. Il est évidemment beaucoup plus difficile de savoir s'il connaissait l'édit de Cassius : on se bornera à souligner que ce juriste jouissait encore d'une grande réputation au temps de Pline le Jeune et de Tacite[57] et que son œuvre et ses décisions n'étaient sans doute pas inconnues. Titius Aristo, l'ami de Pline, avait été son élève, Javolenus Priscus, juriste et sénateur contemporain de Pline, écrivit des *Libri ex Cassio*[58]. L'historien pouvait donc être informé de cette clause édictale.

Il convient néanmoins de se demander pourquoi Tacite a fait place à cette intervention. Elle complète évidemment le portrait de Cassius, révélant ses préoccupations de juriste, montrant un nouvel aspect de sa rigueur. Elle permet sans aucun doute d'opposer la ferme modération de Cassius et la servilité des sénateurs : exagérant la portée des victoires, multipliant les honneurs sans raison ni modération[59], en un mot, se laissant entraîner par leur esprit d'adulation. Tacite, qui se déclare lui-même attentif à toutes les

54 Plusieurs commentateurs ont suggéré que cette acceptation des honneurs accordés à Néron trouvait une explication dans les liens de Cassius avec Corbulon, car ce dernier pourrait être son gendre (selon R. Syme, *Tacitus*, Oxford, Clarendon Press, 1958, t. II, p. 788 ; *id.*, « Domitius Corbulo », *JRS*, 60, 1970, p. 27-39) ; voir R.A. Bauman, *Lawyers and Politics*, *op. cit.*, p. 89. Mais la parenté de l'intervention au sénat et de l'édit conduit à penser que les choix de Cassius sont dictés par d'autres considérations.

55 F. D'Ippolito, *Ideologia e diritto*, *op. cit.*, p. 38-39 ; R.A. Bauman, *Lawyers and Politics*, *op. cit.*, p. 87-92.

56 Dio Cass., LX, 5, 7 ; 6, 4 ; 17,1.

57 Plin., *epist.*, VII, 24, 8 : [*Cassius*] *qui Cassianae scholae princeps et parens fuit...*

58 *Dig.*, IV, 8, 40 : *Cassium audisse se dicentem Aristo ait...* ; U. Manthe, *Die* libri ex Cassio *des Iavolenus Priscus*, Berlin, Duncker & Humblot, 1982.

59 Voir par exemple *ann.*, XIII, 8, 1, où le seul retrait des Parthes suffit à entraîner les sénateurs à proposer supplications, statues, ainsi que les honneurs de l'ovation pour le prince.

manifestations de liberté ou d'adulation[60], ne pouvait manquer de faire place à cet épisode, d'autant qu'il critique sévèrement ces honneurs excessifs, en montrant la disproportion entre les mesures décidées par le sénat et l'action qui en est la cause première[61]. Il ne porte aucun jugement sur le comportement de Cassius, n'ajoute aucun commentaire : la fermeté du juriste et l'*auctoritas* qu'il tire de sa science et de ses fonctions suffisent à donner du poids à ses paroles. Mais les propos qui lui sont prêtés sont habiles. Cassius ne refuse pas le principe des jours de fêtes, faits pour honorer le prince, mais insiste sur les conséquences fâcheuses d'une multiplication excessive, portant atteinte aux activités humaines. Il ne propose pas de décision, mais laisse aux sénateurs le soin de tirer eux-mêmes les conséquences de cette situation.

Cette attitude, qui cherche à concilier deux exigences opposées, ne manque pas de finesse. Elle se retrouve dans d'autres pages des *Annales*. Tel est le comportement de Paetus Thraséa lors de l'accusation de lèse-majesté portée contre Antistius Sosianus : tout en reconnaissant la grandeur des crimes reprochés à Antistius, le sénateur stoïcien rappelle qu'il existe des peines, fixées par la loi, permettant de concilier le refus d'une cruauté inutile et le châtiment que les crimes de l'accusé rendent nécessaire[62]. De la même façon, Marcus Lepidus commence par louer le prince, avant de demander le respect des lois et des adoucissements à la peine qui doit frapper Clutorius Priscus[63]. La parenté entre ces trois épisodes est manifeste ; on pourra sans doute y voir un procédé rhétorique relevant de la *captatio beneuolentiae*. On devra aussi se souvenir que Thrasea ou Lepidus sont des hommes auxquels va manifestement le respect de Tacite à cause de leur autorité et de leur « sagesse ». Il approuve leur conduite qui refuse la servilité et qui, avec une modération efficace, réussit à limiter les excès de la cruauté et de l'adulation. C'est ce comportement, digne d'éloge, qui retient aussi l'attention chez Cassius.

L'intervention de Cassius, dont la présence dans les *Annales* pouvait sembler dictée à l'historien par le seul respect de ses sources, se révèle alors riche de significations multiples. À travers les paroles du sénateur se trouvent posées bien des questions : exercice de la justice, honneurs attribués au prince, place des jours de fête, enfin. Les honneurs que reçoit le prince sont inséparables de sa puissance et en constituent l'affirmation. Ils sont liés au temps de la fête qui fait cesser les activités publiques ; il convient alors d'équilibrer fête et activité, de respecter le temps des dieux comme le temps des hommes. Plus

60 Voir notamment *ann.*, III, 65, 1 ; XIV, 64, 3.

61 *Ann.*, XIII, 8, 1 : *omnia in maius celebrata sunt...* ; XIV, 64, 3 ; XV, 18, 1 ; XV, 74, 1.

62 *Ann.*, XIV, 48, 3-4.

63 *Ann.*, III, 50 ; voir aussi l'accusation contre Silius (IV, 20, 2-3).

simplement, il est nécessaire de permettre aux citoyens de régler leurs litiges et de veiller à leurs intérêts. C'est en juriste que Cassius rappelle aux sénateurs l'importance de la vie judiciaire. Pour l'historien politique qu'est Tacite, ces paroles fermes font ressortir le caractère excessif de ces décisions qui oublient la réalité de la cité dans un hommage au prince dicté par l'adulation. Pour l'écrivain, attentif aux hommes, à leur caractère et à leur conduite, Cassius donne un exemple de modération efficace. Loin d'être secondaire et inutile, un tel épisode a toute sa place dans le récit des temps néroniens. Il ne s'agit certes pas de ces incidents mineurs, chers à Tite-Live, d'où naîtront de grands bouleversements. Il s'agit plutôt, à travers des faits que l'on pourrait qualifier de *parua et leuia memoratu*, pour reprendre l'expression de l'historien lui-même[64], de laisser deviner les problèmes fondamentaux du principat.

64 *Ann.*, IV, 32, 1 : *Pleraque eorum quae rettuli quaeque referam parua forsitan et leuia memoratu uideri non nescius sum.*

LA RELIGION D'UN HOMME DE LETTRES SOUS LE RÈGNE DE TRAJAN : LE TÉMOIGNAGE DES LETTRES DE PLINE LE JEUNE

Nicole Méthy

Pline le Jeune, notable romain, Pline le Jeune, conformiste. De telles formules sont devenues de véritables lieux communs. Elles forment le titre de plusieurs études et se retrouvent, sous des formes diverses, dans la majorité des travaux consacrés à l'épistolier[1]. Comme il en exprime les idées morales et politiques, Pline révèle les croyances religieuses de la catégorie sociale à laquelle il appartient et, plus largement, celles de son époque ; et ces croyances se résumeraient dans une indifférence certaine, au mieux un conservatisme tranquille. Si la première proposition ne suscite pas d'objections, la seconde, en revanche, ne s'impose pas avec la même évidence. Car, dans le recueil des lettres[2], les mentions de la religion sont assez nombreuses pour attirer l'attention à la simple lecture et par là trahissent moins la désaffection que l'intérêt... mais quel intérêt ? Le faible développement des passages apparemment suggestifs et l'absence d'affirmation explicite rendent difficile d'en déterminer la profondeur, la teneur, voire l'objet même. Toute tentative devra donc se fonder non seulement sur la littéralité des références, mais sur le contexte dans lequel elles s'insèrent, et qui peut en préciser, en modifier les résonances ou la portée. Pline n'est-il que l'homme de lettres sceptique et peu

1 Sans que soit utile une liste complète, on citera par exemple : A.A. Bell Jr., « Pliny the Younger, the Kinder, Gentler Roman », *CB*, 66, 1990, p. 37-41 ; A. Carleton Andrews, « Pliny the Younger, Conformist », *CJ*, 34, 1938, p. 143-154 ; F.S. Dunham, « The Younger Pliny. Gentleman and Citizen », *CJ*, 40, 1947, p. 417-426 ; L. Rusca, *Plinio il Giovane attraverso le sue lettere*, Como, Cairoli, 1967, p. 131.

2 L'œuvre de convention qu'est le *Panégyrique de Trajan* ne peut évidemment révéler une pensée personnelle véritable et exclusive ; elle ne sera donc pas retenue dans cette étude (*contra* : J. Beaujeu, « La religion de Pline le Jeune et de Tacite », *IL*, 8, 1956, p. 149-155 (en particulier p. 150-151).

enclin à la spiritualité qu'on voit souvent en lui, ou accorde-t-il à la religion un poids plus grand qu'on n'a généralement tendance à le penser ?

« Religion », dans les lettres pliniennes, signifie avant tout « religion traditionnelle ». Celle-ci constitue en effet le dénominateur commun de tous les textes significatifs, dont l'importance quantitative à elle seule semble révélatrice tant d'une pratique que d'une conviction.

La pratique est la plus évidente, et jusqu'ici la seule à avoir été véritablement prise en compte. Des différentes notations, inégalement réparties dans la totalité des livres, les relevés dressés dans des travaux antérieurs rendent peu utile une liste exhaustive[3]. Et cela d'autant moins que la variété n'exclut pas la possibilité d'un regroupement en quelques catégories, dont les sacerdoces, les édifices et les actes de communication avec la divinité sont les thèmes déterminants. Pline se réjouit d'exercer l'augurat, participe à la construction,

à l'ornement ou à la réfection de temples, accorde foi aux prières et aux présages[4]. Telles sont les principales indications, dont chacune contient une référence à une réalité cultuelle.

Loin de n'être qu'accidentelles, ces références forment la matière de nombre de textes, fréquemment celle de lettres entières. Elles peuvent répondre à une demande du destinataire. Mais celle-ci justifierait une mention plus que tout un développement. À l'adresse de Suétone, qui, effrayé par un songe, n'ose se mettre à plaider, il suffisait d'un bref rappel des coutumes ou des prescriptions de la religion. L'énoncé, pourtant, se transforme rapidement en récit à la fois circonstancié et étendu d'une expérience ancienne : l'épistolier, à la veille de sa première plaidoirie, eut un rêve analogue, dont il comprit par lui-même le sens, opposé à celui qu'on lui prête généralement, et qui détermina sa conduite[5]. C'est suggérer tout le poids qu'il accorde depuis longtemps à un usage sacré. Cette importance est objective – Pline reconnaît et accepte ce qui doit normalement passer pour un présage –, mais aussi subjective – il donne

3 Exception faite, ailleurs, d'indications éparses, les études sur la religion plinienne sont fort peu nombreuses. On ne peut guère citer que : J. Beaujeu, « La religion... », art. cit., p. 150-151 ; H. P. Bütler, *Die geistige Welt des jüngeren Plinius. Studien zur Thematik seiner Briefe*, Heidelberg, Carl Winter Universitätsverlag, 1970, p. 10-15 ; J. Martha, « Pline le Jeune. Ses sentiments religieux », *RCC*, 7, n° 10, janvier 1899, p. 446-452.

4 *Epist.*, IV, 8, 1-2 (sur l'augurat ; *cf. epist.*, X, 13. Voir Th. Mommsen, « Zur Lebensgeschichte des jüngeren Plinius », *Hermes*, 3, 1869, p. 31-139 (traduction française de C. Morel : *Étude sur Pline le Jeune*, Paris, A. Franck, coll. « Bibliothèque de l'École des hautes études. Sciences philologiques et historiques », fasc. 15, 1873, p. 70) ; III, 6, 4-5 ; IV, 1, 5-6 ; IX, 39, 1-4 (sur les temples ; *cf. epist.*, X, 49, 1-2) ; X, 14 ; 35 ; 51, 2 ; 52 ; 100 (sur les prières) ; I, 18, 1-2 (sur les présages). Voir H. P. Bütler, *Die geistige Welt*, *op. cit.*, p. 13-14.

5 *Epist.*, I, 18, 2-4. Sur la place des présages dans les lettres de Pline, voir H. P. Bütler, *Die geistige Welt*, *op. cit.*, p. 17- 20.

de ce présage, seul et sans recours à quelque autorité, une interprétation qui lui est propre. Dans la majorité des cas, les correspondants ne jouent aucun rôle. Pline n'écrit pas en fonction de leurs préoccupations, mais des siennes.

Ces préoccupations sont moins imposées de l'extérieur qu'elles ne répondent à une conviction personnelle. Indépendamment des sujets traités, elles se révèlent partout semblables. Lorsque Pline entreprend, dans l'un de ses domaines, la réfection d'un sanctuaire de Cérès, il obéit à un avertissement des haruspices et place consciemment son action dans une perspective religieuse. Cependant le but est aussi, et simultanément, d'agrandir et d'embellir un édifice ancien devenu trop étroit pour la foule qui s'y presse les jours de fête et ainsi d'agir en propriétaire conscient de ses devoirs[6]. La motivation est double[7]. Et cette dualité n'est pas l'exception, mais la règle. La construction d'un temple à Tifernum Tiberinum est une manifestation de reconnaissance envers les habitants de cette cité, qu'il importe de remercier pour leur affection et leur confiance ; le refus d'en différer la dédicace procède, lui, explicitement d'une volonté de respecter les rites[8]. Quand Pline achète une statue, c'est avec l'intention d'en faire don à sa ville natale, à titre d'ornement à placer dans un lieu passager ; qu'il soit dicté par l'amour du pays natal ou par un souci d'évergétisme, le geste s'inscrit dans le contexte de la vie de société[9]. C'est dans celui de la religion que s'inscrit la décision, prise dans un second temps, de choisir le temple de Jupiter[10]. Une statue d'abord considérée comme un objet d'ornement l'est ensuite comme un présent digne d'une divinité. Les similitudes n'ont guère besoin d'être soulignées.

Partout indissociables, les deux aspects, religieux et social, ne sont pourtant ni tout à fait identiques, ni strictement égaux. La prédominance est nette en faveur du second. Elle est d'abord concrète et quantitative : l'obligation sociale est mentionnée en général la première, toujours plus longuement. Elle est également plus profonde. Ainsi, le temple de Jupiter est-il choisi, celui de Cérès restauré parce qu'ils sont fréquentés et l'avertissement même des haruspices ne se fonde pas sur d'autres raisons. L'obligation n'est pas règle sacrée. C'est à des considérations sociales que Pline obéit, en accomplissant les actes de piété traditionnels comme en choisissant de les rapporter à un correspondant.

6 Sur le premier aspect : *epist.*, IX, 39, 1 (*haruspicum monitu*) ; 3 (*religiose facturus*). Sur le second aspect : *epist.*, IX, 39, 1.

7 *Epist.*, IX, 39, 3 (*uideor ergo munifice simul religioseque facturus*). Une interprétation différente est donnée par A.N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny. A Historical and Social Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 522-523.

8 *Epist.*, IV, 1, 5 (*ut referrem gratiam – differre longius inreligiosum est*).

9 *Epist.*, III, 6, 4 (*ut in patria nostra celebri loco ponerem*).

10 *Epist.*, III, 6, 4-5.

La place réservée à ces actes ressort en particulier de la célèbre lettre sur la source du Clitumne, entourée d'un temple dédié au dieu du fleuve et de nombreuses chapelles consacrées à d'autres divinités. *Praesens numen... indicant sortes*[11] : la phrase et, plus largement, tout le début du texte suggèrent une adhésion à la religion contemporaine. Malgré cela, dans les lignes qui suivent, l'ensemble est décrit, à l'intention de Voconius Romanus, avec précision, mais aussi avec un détachement certain. Formules votives et témoignages de piété sont pour l'épistolier et seront pour son destinataire matière d'étude et cause de plaisir[12]. Leur caractère proprement religieux est passé sous silence, tout comme si ces pratiques de la religion contemporaine étaient réservées à autrui. Elles ne laissent pas d'être respectables et respectées[13], à l'instar de toutes les autres. Pline ne songe pas à s'affranchir des contraintes qu'elles peuvent imposer, et qui pourraient, par exemple, interdire de déplacer, même dans la lointaine ville de Nicomédie, un temple de Cybèle[14]. Toutefois cette attitude recouvre une concession sociale ou politique plutôt qu'une adhésion spirituelle [15] ; du moins cette adhésion reste-t-elle fort mesurée.

Car la caractéristique principale de la religion est ailleurs. *Religio* et *religiosus* ne comptent pas parmi les termes les plus utilisés par l'épistolier[16]. Dans la plupart des cas, ils conservent leur sens initial et recouvrent une seule notion, au demeurant peu précise : la volonté de respecter scrupuleusement tout ce qui est considéré comme une obligation. Or celle-ci ne ressortit que rarement au domaine de la religion ; encore la restriction résulte-t-elle surtout du contexte[17]. Plus significatif est le substantif *superstitio*[18], bien qu'il

11 *Epist.*, VIII, 8, 5 : « Les tablettes d'oracles révèlent la présence de la divinité » (Voir A.N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny*, *op. cit.*, p. 457-458 ; sur la pratique à laquelle il est fait allusion : *cf.* Cic., *diu.* II, 86). Les édifices religieux sont décrits § 5-6 (sur leurs aspects historiques et techniques, voir J. Scheid, « Pline le Jeune et les sanctuaires d'Italie : observations sur les lettres IV, 1, VIII, 8 et IX, 39 », dans S. Demougin et C. Lepelley (dir.), *Splendidissima civitas : études d'histoire romaine en hommage à François Jacques*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « Histoire ancienne et médiévale, 40, 1996, p. 241-258).

12 *Epist.*, VIII, 8, 7 (*capias uoluptatem – studebis quoque*).

13 *Epist.*, VIII, 8, 7 (*plura laudabis*).

14 *Epist.*, X, 49, 2

15 On notera, dans *epist.*, X, 49, une double référence, religieuse (*religio*) et juridique (*lex* ; *cf. epist.*, X, 50 : *ius*). Voir J. Martha, « Pline le Jeune », art. cit., p. 446 ; G. Unità, *Vita, valore letterario e carattere morale di Plinio il Giovane*, Roma/Milano, Edizioni Il Filómate, 1933, p. 88-90 (où cette attitude est cependant trop exclusivement attribuée à un profond scepticisme).

16 Dans les lettres à attribuer à Pline lui-même, *religio* compte 8 occurrences, *religiosus* 9. Sur cette notion : L.R. Lind, « The Idea of the Republic and the Foundations of Roman Morality. Second Part », dans C. Deroux (dir.), *Studies in Latin Literature and Roman History*, VI, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus », 217, 1992, p. 6-40 (en particulier p. 5-15).

17 La référence proprement et exclusivement religieuse est certaine dans 3 cas sur 17.

18 L'adjectif correspondant *superstitiosus* n'apparaît dans aucune lettre.

ne compte qu'un très faible nombre d'occurrences. Il ne s'applique qu'à la personne de Regulus, dans un seul passage, et, à deux reprises, aux chrétiens dans leur ensemble. Les chrétiens vénèrent un dieu et lui rendent un culte. Si leur religion n'est que superstition, la raison est à chercher moins dans le contenu de leurs dogmes que dans l'excès et l'obstination dont ils font preuve[19]. Regulus, lui, paraît se conformer aux préceptes religieux les plus couramment admis : il consulte les haruspices, prête attention aux présages, offre aux divinités des sacrifices[20]. Pourtant, il ne s'agit là encore que de superstition. En effet, Regulus soit perd le sens de la mesure, soit ignore la véritable signification de ces pratiques, confondues avec de simples gestes concrets (l'application de fard sur l'œil et la pose d'une mouche sur le sourcil), soit, quand il les utilise pour justifier ou cacher ses forfaits, leur assigne un but inavouable. Et ce faisant, il n'honore pas les dieux, il les trompe[21]. Les chrétiens et Regulus se caractérisent également par la démesure, l'entêtement et l'immoralité, c'est-à-dire les défauts ou les vices opposés aux qualités les plus vantées par Pline : la mesure, la souplesse et l'honnêteté. Là où la vertu n'est pas, la religion n'est que superstition.

La vraie religion se fonde sur un substrat moral. L'essentiel n'est pas dans les actes cultuels, mais dans le cœur et l'esprit de qui les met en œuvre[22]. S'il ne refuse pas les croyances et les pratiques de ses contemporains, Pline y ajoute une exigence supplémentaire, dépassant ainsi le formalisme de la religion par une autre dimension, celle de la piété.

La piété caractérise un sujet, moins l'accomplissement de rites que la disposition d'esprit de l'homme qui les accomplit. Définir la piété plinienne exige donc de dépasser l'apparence, les affirmations les plus évidentes, pour tenter de saisir la présence, la portée et l'objet non de coutumes établies, mais d'un sentiment.

Pius et *pietas* peuvent faire référence à tous les devoirs qui incombent à un individu, quels qu'en soient les exigences et le destinataire. Tout en étant

19 *Epist.*, X, 96, 8-9 (*immodicam – pertinacia – inflexibilis obstinatio*). *Cf.* Tac., *ann.*, XV, 44, 4 ; Suet., *Ner.* 16, 2.

20 *Epist.*, VI, 2, 2 (*cf. epist.*, IV, 20, 4-5, où, cependant, le terme *superstitio* n'apparaît pas). Sur le détail des pratiques de Regulus rappelées dans cette lettre : J. Heurgon, « Les sortilèges d'un avocat sous Trajan », dans *Hommages à M. Renard*, I, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus », 101, 1969, I, p. 443-448 ; J. B. Clerc, « Pour se protéger du *fascinum* (Pline le Jeune, *Lettres*, VI. 2) », *Latomus*, 57, 1998, p. 634-643.

21 *Epist.*, IV, 20, 6 (*deos... fallit*).

22 Voir la remarque de J. Beaujeu, « La religion... », art. cit., p. 151, et l'analyse (fondée sur le *Panégyrique de Trajan*) de Y. Shochat, « The Change in the Roman Religion at the Time of the Emperor Trajan », *Latomus*, 44, 1985, p. 317-336 (en particulier p. 324-332).

globalement d'une fréquence suffisante pour être significative[23], l'adjectif et le substantif n'ont guère dans les lettres pliniennes que deux objets possibles : la famille, dans les neuf premiers livres, l'empereur dans le dixième. Les divinités ne sont discernables, indirectement, que dans un texte, dans lequel Pline justifie la demande, faite à Trajan, de l'augurat ou du septemvirat, par la formule suivante : *ut iure sacerdotii precari deos pro te publice possim quos nunc precor pietate priuata*[24]. La mention de fonctions sacerdotales permet et justifie l'établissement d'une relation directe et exclusive entre la *pietas* et la religion romaine traditionnelle. *Pietas* publique et *pietas* privée ont même forme et même objet et ne sont séparées que par le cadre à l'intérieur duquel elles s'exercent. Quel que soit ce cadre, la *pietas* envers les dieux ne constitue jamais un motif d'éloge[25], à la différence des vertus morales ou des simples qualités humaines, plus dignes qu'elle de considération et de respect. Si son importance se trouve ainsi restreinte, c'est qu'elle ne recouvre qu'un ensemble de gestes codifiés, une conduite plus sociale que religieuse. Avec la *pietas*, le sentiment qu'est la piété ne se confond pas.

Aussi exige-t-il d'être autrement désigné. *Tunc deos, tunc hominem esse se meminit* : dans une lettre à Maximus, cette phrase résume la caractéristique essentielle de la vie la meilleure, droite et sincère, la seule qui soit digne d'être vécue, mais à laquelle l'homme ne parvient que dans la maladie[26].

---

23 *Pius* et *pietas* comptent respectivement 3 et 25 occurrences. Il convient toutefois de mettre à part trois citations (*epist.*, IV, 14, 5 ; VII, 29, 2 ; VIII, 6, 1), une lettre de Trajan (*epist.*, X, 9) et un passage dans lequel l'usage de *pietas* est attribué à un autre personnage (*epist.*, I, 5, 6). Sur cette notion, voir L.R. Lind, « The Idea... », art. cit., p. 15-21.

24 *Epist.*, X, 13 : « ... pour que, grâce aux prérogatives de la fonction religieuse, je puisse adresser pour toi aux dieux, au nom de l'État, des prières que j'adresse aujourd'hui pieusement à titre personnel ». Selon A.N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny*, *op. cit.*, p. 579, l'adjectif priuata fait précisément allusion à la condition de l'auteur, qui, à l'époque de rédaction de la lettre, n'exerce aucune magistrature et se trouve provisoirement réduit à la condition de priuatus.

25 Les recommandations pliniennes ne font en cela pas exception. Voir A. Bérenger-Badel, « Les critères de compétence dans les lettres de recommandation de Fronton et de Pline le Jeune », *REL*, 78, 2000, p. 164-179 (en particulier p. 173-179) ; M. Pani, « Le raccomandazioni nell' epistolario di Plinio », dans M. Pani (dir.), *Potere e valori a Roma tra Augusto e Traiano*, Bari, Edipuglia, coll. « Documenti e Studi. Collana del Dipartimento di Scienze dell' Antichità dell' Università di Bari. Sezione Storica », 14, 1992, 2e éd. 1993, p. 141-157 (en particulier p. 146-148) ; A. Plantera, « Osservazioni sulle commendatizie latine da Cicerone a Frontone, *Annali della Facoltà di Magistero dell' Università di Cagliari*, n.s. 2, 1977-1978, p. 5-36 (en particulier p. 20-27).

26 *Epist.*, VII, 26, 2 : « Alors il se souvient qu'il existe des dieux, il se souvient qu'il est homme ». L'opposition entre homme et dieu se retrouve ailleurs (par exemple *epist.*, IV, 8, 6 ; IX, 3, 3). Sur cette lettre : H. Philips, « Ein lesenswerter Brief. Interpretation von Plinius Epist. VII.26 », *Anregung*, 30, 1984, p. 184-190. Sur la distinction établie entre homme et dieu : J.-M. André, « Pensée et philosophie dans les *Lettres* de Pline le Jeune », *REL*, 53, 1975, p. 225-247 (en particulier p. 239-240) ; J. Beaujeu, « La religion... », art. cit., p. 149-

Remarquable, elle l'est par sa forme, sa concision, mais surtout par son contenu, dans la mesure où elle repose sur une affirmation exceptionnelle dans la correspondance de Pline, celle de l'existence de la divinité. L'assertion ne reçoit ni développement ni preuve ; elle est seulement présentée comme une certitude. C'est sur elle que se fonde la piété plinienne.

Dans le dernier livre, celle-ci demeure traditionnelle. Seul ou avec d'autres, soldats ou provinciaux, Pline adresse, en qualité de gouverneur, des prières pour le salut de l'empereur. Et il le fait à des dieux qui, à l'évidence, ne peuvent être, et ne sont vraisemblablement, que les dieux ancestraux[27]. Aussi bien ne s'acquitte-t-il que d'une formalité ou d'une obligation liée à une fonction officielle dans l'administration impériale.

Tel n'est pas le cas dans les autres livres, révélateurs non d'une pratique obligée, bien plutôt d'une certitude individuelle. Les divinités s'y trouvent globalement mentionnées à une dizaine de reprises. En dépit de cette limitation quantitative, les références se répartissent, en fonction de leur signification, en deux catégories principales. L'une regroupe des prières ou des souhaits pour une intervention des dieux dans la vie humaine (pour la guérison de Titius Aristo, l'annonce future de joyeuses nouvelles, le renouvellement de situations favorables ou d'actes appréciés, pour qu'une recherche soit couronnée de succès[28]). Dans l'autre, l'action divine est constatée comme une réalité (lorsque Pline parvient à éviter un piège tendu par Regulus, que la mort de Domitien comble le désir de revanche de Corellius Rufus, que s'améliore la santé d'Encolpius ou de Calpurnia[29]).

Les dissemblances introduites par le contexte ne masquent pas une profonde homogénéité d'ensemble. Dans l'expression même, elle est assurée par la similitude de termes synonymes ou la reprise d'un vocabulaire identique[30]. Elle repose avant tout sur le fond. Vœux et remerciements se fondent sur une

151 ; H. P. Bütler, *Die geistige Welt*, *op. cit.*, p. 10-15 ; V. d'Agostino, « Plinio il Giovane e il probleme del suicidio », dans *Studi sul neo stoicismo. Seneca, Plinio il Giovane, Epitteto, Marco Aurelio*, Torino, Ruata, 1950 (2e éd. 1962), III, p. 59-86 (en particulier p. 83) ; F. Trisoglio, *La personalità di Plinio il Giovane nei suoi rapporti con la politica, la società e la letteratura*, Torino, Accademia delle Scienze, coll. « Memorie dell' Accademia delle Scienze di Torino. Classe di Scienze Morali, Storiche e Filologiche, serie 4 », 25, 1972, p. 181-182.

27 Par exemple *epist.*, X, 14 ; 35 ; 52 ; 100.

28 *Epist.*, I, 22,11 ; II, 2, 3 ; V, 6, 46 ; V, 11, 3 ; VI, 11, 4 ; VI, 25, 5 ; VII, 19, 11.

29 *Epist.*, I, 5, 5 ; I, 12, 8 ; VIII, 1, 3 ; VIII, 10, 2. On peut ajouter, même si le texte est moins net, *epist.*, VI, 16, 3. Sur ces passages (et certains de ceux qui sont cités dans la note précédente) : H. P. Bütler, *Die geistige Welt*, *op. cit.*, p. 11-13 ; V. d'Agostino, « Plinio il Giovane », art. cit., p. 59-86, surtout p. 83), selon lequel il s'agirait de simples lieux communs, ne révélant aucun intérêt véritable pour les questions religieuses.

30 On comparera par exemple *epist.*, I, 5, 5 et I, 12, 1 ; *epist.*, V, 11, 3 et VI, 11, 4.

certitude identique, celle de l'existence des dieux. Ce préalable ne se trouve jamais remis en cause.

Nulle part, cependant, il ne constitue l'élément essentiel. Les références, brèves et dispersées, dans des lettres dont le sujet est tout autre, ne reçoivent aucun développement. Elles n'apparaissent, d'autre part, que lors de la mention d'un événement imprévu, d'une coïncidence heureuse ou qui doit se révéler telle, dont la justification, sans cela, serait rationnellement difficile ou impossible. Tout se passe comme si elles étaient un moyen facile d'explication, voire le substitut d'une absence d'explication. Mais cela sans que leur présence importe véritablement. En effet, lorsque Pline cherche à déterminer les causes d'un phénomène naturel insolite qui, à l'instar de la source intermittente proche du lac Larius, suscite en lui de profondes interrogations, parmi maintes hypothèses, les dieux sont absents[31].

Et ces dieux mêmes restent indéterminés. Sans doute, dans quelques passages, apparaissent les noms de Jupiter, de Cérès ou de Cybèle, dont Pline envisage d'orner, de restaurer ou de déplacer le temple[32]. Mais ils se réduisent à une simple indication concrète, destinée à préciser l'objet ou le lieu d'une action. Dépourvue de lien réel avec une conviction religieuse, l'appellation ne recouvre pas alors l'affirmation d'une croyance. Partout ailleurs la divinité reste sans nom. Il est aisé d'en conclure qu'elle ne se confond avec aucun des dieux de l'ancien panthéon gréco-romain.

Est-elle pour autant une divinité entièrement nouvelle ? Elle n'a ni dénomination singulière ni dénomination générique constantes. Malgré l'absence de distinction, dans le vocabulaire plinien, entre *deus* et *numen*[33], elle n'est désignée que par le substantif *deus*. Celui-ci est indifféremment employé au singulier ou au pluriel, *deus* et *dei* pouvant se substituer l'un à l'autre. La présence d'esprit qui permet à Pline d'éviter, par une habile répartie, de se compromettre face à Regulus, aussi bien que la fin de l'empereur Domitien, sont attribuées à une intervention divine, également résumée par le même

31 *Epist.*, IV, 30, 5-10. Il en est de même dans d'autres lettres concernant des sites ou des phénomènes naturels étranges (*epist.*, VIII, 8 sur la source du Clitumne ; VIII, 20 sur les îlots flottants du lac Vadimon). Voir sur ces textes : E. Lefèvre, « Plinius-Studien IV. Die Naturauffassung in den Beschreibungen der Quelle am *Lacus Larius* (4, 30), des *Clitumnus* (8, 8) und des *Lacus Vadimo* (8, 20), *Gymnasium*, 95, 1988, p. 236-269.

32 *Epist.*, III, 6, 4 ; IX, 39, 1 ; X, 49, 1. Deux mentions sont moins significatives : celle de Jupiter dans l'annonce d'une citation d'Homère (*epist.*, I, 7, 1), celle de Zeus dans une autre citation des poèmes homériques (*epist.*, I, 18, 1). Deux autres peuvent être laissées de côté (*epist.*, I, 6, 3 ; IX, 10, 1, où les noms de Minerve et de Diane ne sont employés que par métaphore). Voir H. P. Bütler, *Die geistige Welt*, *op. cit.*, p. 10-11.

33 Voir par exemple *epist.*, X, 96, 5 (*simulacris numinum*) et 5 (*deorum simulacra*).

terme, *adesse ;* pourtant, le verbe a pour sujet, dans le premier cas *deos*, dans le second *deus*[34]. L'hésitation est indéniable entre unicité et pluralité.

L'incertitude peut être plus profonde encore. Dans des lettres différentes, l'épistolier déplore que le mariage de deux de ses amis, Ummidius Quadratus, loué à l'occasion de la mort de sa grand-mère, et Suétone, en faveur duquel il tente d'obtenir le *ius trium liberorum*, se soit révélé stérile. Or la situation résulte, pour l'un, du refus de la divinité, pour l'autre, de la malveillance de la fortune[35]. L'équivalence établie s'impose d'elle-même. Divinité et fortune sont deux appellations possibles pour désigner une force, dont on perçoit les effets, sans que l'entendement humain soit capable de la comprendre. Cette puissance agit dans la vie des hommes. Elle n'est cependant ni créatrice, ni organisatrice du monde, dont les merveilles sont l'œuvre de la seule nature[36], que rien, dans aucun passage, ne confond ou ne permet de confondre avec la divinité.

De cette divinité, la définition reste imprécise autant qu'incomplète. Sur sa nature, ses caractéristiques, son mode d'action, subsiste une incertitude impossible à dissiper parce qu'elle est celle de l'auteur lui-même, qui a l'intuition de l'existence possible de dieu, sans avoir à son sujet ni certitude ni croyance.

En l'absence d'un dieu véritable, c'est l'homme qui, dans les lettres de Pline, constitue la principale matière. Le recueil ne présente pas seulement, à travers les multiples personnages décrits ou évoqués, le portrait de divers membres de l'humanité. Il contient aussi une réflexion sur la condition humaine, qui, pour être réduite à des remarques éparses, n'en est pas moins réelle. L'une de ces remarques resurgit avec une fréquence assez grande pour traduire une préoccupation constante, sinon obsédante : celle de la fragilité de la vie, à la fois trop courte et exposée à tous les dangers[37]. La conscience aiguë de cette vulnérabilité extrême vient évidemment tempérer le légendaire optimisme plinien.

Il serait à la fois compréhensible et logique que l'épistolier se tournât alors vers le divin, qui, de fait, paraît représenter la seule possibilité de salut ou le seul recours contre la perspective d'une proximité du néant, en tout état de cause un moyen de supprimer ou d'atténuer le désespoir qu'elle engendre. Or, bien que ce désespoir soit souvent perceptible, la conséquence n'est jamais

34 *Epist.*, I, 5, 5 (*deos adfuisse*) ; I, 12, 8 (*adfuit deus*).

35 *Epist.*, VII, 24, 3 (*si deus adnuisset*) ; X, 9, 2 (*fortunae malignitas*). Sur la place de la fortune : H. P. Bütler, *Die geistige Welt*, *op. cit.*, p. 16-18.

36 *Epist.*, V, 6, 7 ; VIII, 20, 10.

37 P. ex. *epist.*, III, 7, 10-13 ; IV, 24, 2. Voir H. P. Bütler, *Die geistige Welt*, *op. cit.*, p. 15-16.

tirée. Nulle part l'évocation de la condition humaine ne se trouve associée à quelque mention de la divinité. Ce n'est pas elle qui console l'homme de sa faiblesse ; ce n'est pas elle non plus qui y porte remède. Il n'est pas sûr, même, qu'elle le puisse, puisqu'elle n'est douée d'aucune des qualités qui définissent le divin : la toute-puissance et l'immortalité.

Certes, pour l'empereur, à l'occasion d'une nouvelle année, de l'anniversaire de sa naissance ou de son accession au trône, Pline prie les « dieux immortels »[38]. L'exception n'est qu'apparente. Car la formule *di immortales*, exact équivalent de l'unique substantif *dei*, employé dans des conditions strictement identiques[39], n'est pas destinée à souligner l'immortalité des dieux invoqués. Stéréotypée, elle l'est autant que le contexte dans lequel elle s'insère. Pline, dans le dixième livre, accomplit ses devoirs de fonctionnaire impérial. Ses prières sont l'une de ces obligations, bien plus que l'expression de sa propre réflexion.

Une pensée peut, en revanche, transparaître là où n'existe pas la contrainte de l'action. Or, dans les neuf autres livres, nulle part la divinité n'est qualifiée d'immortelle. Cependant, les notions d'omnipotence et d'éternité ne sont pas inconnues. C'est à un autre objet qu'elles sont associées : l'art, particulièrement dans sa forme littéraire. De la divinité, celui-ci possède la nature. L'éternité apparaît comme une de ses caractéristiques fondamentales[40], à telle enseigne que le nom seul suffit à désigner l'art, dont il devient synonyme[41]. L'art s'avère le seul moyen d'assurer à l'homme l'immortalité, en perpétuant son nom et son souvenir, et de triompher ainsi de sa condition mortelle. Telle est la teneur de maintes remarques faites par l'épistolier pour sa propre gouverne et de conseils récurrents adressés à autrui[42]. C'est dire que, d'un dieu, il a aussi la fonction, essentiellement salvatrice. La fréquence de l'assertion,

38 *Epist.*, X, 1, 1 ; 14 ; 36 ; 101 (les deux derniers passages sont tirés de lettres de Trajan).

39 On peut comparer : *epist.*, X, 14 (*deos immortales precor*) et 51, 2 (*deos precor*). Dans deux cas, les réponses de Trajan (*epist.*, X, 36 ; 101) reprennent, sans autre changement notable, les formules utilisées par Pline (*epist.*, X, 35 ; 100) en remplaçant *dei* par *dei immortales*.

40 Par exemple *epist.*, I, 3, 4 ; II, 10, 4 ; III, 7, 7 ; III, 7, 14 ; III, 10, 6 ; III, 21, 6 ; V, 5, 4 ; V, 8, 2 ; VI, 16, 12 ; IX, 3, 2 ; IX, 3, 3. Voir par exemple H. P. Bütler, *Die geistige Welt*, *op. cit.*, p. 23, 24-26 ; N. M. Dragicević, *Essai sur le caractère des lettres de Pline le Jeune*, Mostar, s.n., 1936 (thèse Fribourg, Suisse, 1936), p. 7-9 ; A.-M. Guillemin, *Pline le Jeune et la vie littéraire de son temps*, Paris, Les Belles Lettres, coll. « Études Latines », 4, 1929, p. 15-18 ; F. Trisoglio, *La personalità*, *op. cit.*, p. 182-184 ; *id.*, « L'elemento meditativo nell'epistolario di Plinio il Giovane », dans *Fons Perennis. Saggi critici di filologia classica raccolti in onore del Prof. Vittorio d'Agostino*, Torino, a cura della Amministrazione della Rivista di Studi Classici, 1971, p. 413-444 (en particulier p. 422-423).

41 *Epist.*, III, 7, 15 ; V, 5, 4 ; V, 8, 1-2 ; IX, 3, 3.

42 Par exemple *epist.*, I, 3, 4 ; II, 10, 4 ; III,7, 14 ; V, 5, 8. Voir J. H. Brouwers, « Dood en onsterfelijkheid in de brieven van Plinius Minor », *Lampas*, 7, 1974, p. 60-74 (en particulier p. 66-71) et les références citées plus haut (n. 40).

souvent énoncée avec une indéniable ferveur, empêche d'y voir une simple métaphore. Elle représente une conviction si profonde et si durable qu'elle devient une croyance.

Cette croyance peut même s'affirmer sans ambages. *Poeticen ipsam religiosissime ueneror*[43] : telle est la principale raison avancée pour accepter, au milieu d'autres occupations, de lire les poèmes envoyés par Silius Proculus. Le désir de flatterie explique une certaine insistance ; il ne justifie pas le choix du domaine de référence, celui de la religion. Surtout, l'énoncé n'a pas pour sujet l'œuvre poétique du destinataire, mais la poésie même. À la littérature est clairement appliqué un vocabulaire religieux qui, dans aucun passage, n'est rapproché de la divinité. Et Pline se prête à lui-même l'attitude de dévotion d'un fidèle. Le transfert est remarquable et, même s'il est exceptionnel, ne peut manquer d'être significatif.

Plus complexe qu'elle ne semblait apparaît en définitive l'attitude religieuse de Pline. Il ne saurait évidemment ni ignorer la religion traditionnelle, héritée des ancêtres, ni la délaisser, dans la mesure où elle se fonde sur un ensemble de pratiques admises par la société à laquelle il appartient. Mais, dans les lettres et la pensée pliniennes, cette religion ne s'appuie pas seulement sur des usages sociaux, elle s'y réduit. La religion véritable est ailleurs. Elle suppose d'une part un sentiment individuel de piété, de l'autre l'existence d'un dieu conçu comme une force supérieure, au-delà de la raison humaine. Cependant, le premier, pour réel qu'il puisse être, demeure intermittent et confus. Le second, vague et mal défini, ne comble pas le désir de transcender les limites de l'homme, le seul que manifeste un auteur qui ne connaît pas la recherche d'un absolu. S'il n'est pas comblé par la divinité, ce désir l'est, en revanche, par la littérature, qui confère une forme d'immortalité. L'art ne remplace pas dieu ; il en joue, au moins en partie, le rôle.

43 *Epist.*, III, 15, 2 : « Je vénère la poésie elle-même avec la plus grande dévotion ». Il est clair qu'aucun des deux termes ne peut ici avoir une valeur purement métaphorique. Leur emploi simultané contribue par ailleurs à un renforcement mutuel (*cf. epist.*, III, 7, 8 ; IV, 17, 5).

LA LETTRE DE PLINE SUR LES CHRÉTIENS AU MIROIR DE L'AFFAIRE DES BACCHANALES

Gérard Freyburger

La lettre sur les chrétiens de Pline le Jeune[1] est, on le sait, un des textes les plus connus de la littérature latine et un des documents les plus précieux sur l'histoire du christianisme. Elle témoigne aussi d'une confrontation particulièrement dramatique entre le paganisme et le christianisme et nous ne pouvons dédier mieux cette petite enquête complémentaire sur l'événement et sa narration, qu'à l'éminente spécialiste des deux religions qu'est Jacqueline Champeaux[2].

On sait que la lettre date de l'année 111 ou 112 et qu'elle fut écrite en Bithynie où Pline était légat, envoyé dans cette région en mission spéciale par Trajan. Il l'adresse à l'empereur et y expose d'abord ses hésitations quant à la procédure à suivre à l'encontre des chrétiens, car, dit-il, il n'a jamais pris part à des enquêtes sur ces derniers. Il raconte ensuite comment il procède jusqu'à nouvel ordre à l'égard de ceux qui lui ont été déférés : il leur demande s'ils sont chrétiens ; ceux qui avouent, après que la question leur a été posée une deuxième et une troisième fois, sont conduits au supplice s'ils ne sont pas citoyens romains et mis à part pour être envoyés à Rome s'ils le sont ; ceux qui nient être ou avoir été chrétiens et acceptent d'invoquer les dieux païens, d'honorer l'image de l'empereur et de maudire le Christ sont relâchés ; reste en suspens le cas de ceux qui avouent avoir été chrétiens, mais affirment ne plus l'être, honorent les dieux et l'image de l'empereur et blasphèment le Christ. Pline demande si l'on peut accepter leur repentir (*paenitentia*) et souhaite manifestement une réponse positive. Une telle réponse lui est effectivement

1 X, 96, dans *Lettres*, éd. Marcel Durry, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. IV, 2002 (6e tirage ; 1re édition 1948).

2 Nous renvoyons tout particulièrement à sa récente édition du livre III d'Arnobe, *Contre les Gentils*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, 2007.

donnée (c'est le fameux *rescrit de Trajan*)[3]. L'empereur déclare expressément que le repentir doit donner lieu au pardon[4].

La lettre de Pline et la réponse de Trajan ont donné lieu à une très abondante bibliographie[5]. Un point de discussion important est de savoir s'il existait en 111-112 une législation spécifique à l'encontre des chrétiens. M. Durry[6], notamment, J. Molthagen[7], U. Schillinger-Häfele[8], M. Sordi[9] pensent que oui ; Th. Mommsen[10], Th. Mayer-Maly[11], A. N. Sherwin-White[12], R. Freudenberger[13] que non, estimant que la *cognitio* plinienne pouvait se fonder sur des troubles de l'ordre public ou sur la *contumacia* dont on incriminait les chrétiens. Nous pencherions *a priori* vers ce deuxième point de vue, du fait de l'ignorance exprimée par Pline et de l'absence totale de référence de sa part et de celle de Trajan à une loi.

Quoi qu'il en soit, notre enquête portera sur un autre point : nous allons montrer que la lettre de Pline fait probablement référence à un inter-

texte implicite, celui de Tite-Live sur l'affaire des Bacchanales de 186 av. J.-C. L'hypothèse n'est pas neuve : elle a déjà été avancée par R. M. Grant[14] et F. Fourrier[15]. Mais il nous paraît que l'intérêt que l'on porte depuis un certain nombre d'années aux questions d'*imitatio* et d'*aemulatio* permet de reprendre la question à frais nouveaux. Il nous semble en effet que cette référence implicite est bien présente, mais qu'elle l'est de telle manière que Pline puisse lui opposer le cas des chrétiens, car il veut manifestement arracher à la condamnation ceux d'entre eux qui ont renoncé au christianisme : dans cette argumentation, il avait bien intérêt à montrer que les chrétiens ne sont que très peu comparables aux bacchants. Nous rappellerons donc d'abord les

---

3 *Epist.*, X, 97.

4 *Ibid.*, 1 : *Veniam ex paenitentia impetret.*

5 Nous avons pu utiliser l'excellent mémoire de maîtrise, rédigé sous notre direction et soutenu à l'université Strasbourg II en 2001 par Thomas Rieber, qui a rassemblé l'ensemble de cette bibliographie jusqu'en 2001.

6 Pline le Jeune, *Lettres*, éd. Marcel Durry, t. IV, p. 71-72.

7 *Der römische Staat und die Christen im zweiten und dritten Jahrhundert*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1970, p. 13-37.

8 « Plinius, ep. 10, 96 und 97. Eine Frage und ihre Beantwortung », *Chiron*, 9, 1979, p. 385-392.

9 « Il cristianesimo nella cultura romana », *CCC*, 6, 1985, p. 99-117.

10 « Die Religionsfrevel nach römischen Rechts », *HZ*, N. F. 28, 1890, p. 389-429.

11 « Der rechtsgeschichtliche Gehalt der Christenbriefe von Plinius und Trajan », *SDHI*, 22, 1956, p. 311-328.

12 *The Letters of Pliny. A historical and social Commentary*, Oxford, Clarendon Press, 1966, p. 785-786.

13 *Das Verhalten der römischen Behörden gegen die Christen im 2. Jahrhundert*, München, C.H. Beck, 1967, p. 57-58.

14 « Pliny and the Christians », *HThR*, 41, 1948, p. 273-274.

15 « La lettre de Pline le Jeune à Trajan sur les Chrétiens (X, 96) », *RecTh*, 1964, p. 161-174.

principaux chefs d'accusation qui pesaient sur les bacchants et constaterons que l'ampleur du mouvement chrétien en Bithynie imposait aux esprits la comparaison avec l'extension qu'avait connue jadis le mouvement bachique à Rome. Nous verrons ensuite comment le procédé littéraire de l'*imitatio* l'autorisait à faire référence au texte de Tite-Live discrètement, car une comparaison explicite avec l'affaire des Bacchanales aurait pu nuire à la cause qu'il plaidait. Nous relèverons et analyserons enfin les passages et expressions dans lesquels Pline oppose, en se référant implicitement à l'affaire des Bacchanales racontée par Tite-Live, le cas des chrétiens à celui des bacchants.

D'après le récit de Tite-Live, les bacchants furent accusés d'avoir perpétré des méfaits d'ordre civil et un méfait d'ordre religieux.

Les méfaits d'ordre civil peuvent à leur tour se subdiviser en deux catégories : d'une part des actes de turpitude, d'autre part des faits délictueux.

On sait que Tite-Live, qui excelle dans le récit pittoresque, est particulièrement prolixe sur ce thème et use à son propos d'un riche vocabulaire : la nuit, le vin, les danses et le mélange des sexes, écrit-il, ont supprimé tout *pudor*[16], multiplé les *corruptelae*[17], donné libre cours à toutes les *libidines*[18] et occasionné des *stupra* de toute sorte[19] : non seulement d'hommes avec des femmes[20], mais encore d'hommes entre eux[21], cela de manière active[22] et de manière passive[23]. Ces *flagitia*[24] sont graves, car la morale romaine juge qu'ils entraînent une perte de sens moral irréversible et infligent à leurs auteurs une flétrissure définitive. Ainsi, de même que le jeune homme de Plaute corrompu par une courtisane constate : « À présent, tous mes étais, fortune, crédit, renom, vertu, honneur m'ont abandonné à la fois. Je ne suis plus bon à rien »[25], de même Hispala est persuadée que le beau-père indigne d'Aebutius « a hâte », en faisant initier le jeune homme, « d'anéantir ainsi sa pudeur, son renom, ses espoirs et sa vie »[26]. Les bacchants restent en effet définitivement

16 XXXIX, 8, 6.
17 XXXIX, 8, 6 ; 10, 6.
18 XXXIX, 8, 6 ; 15, 3 ; 16, 2.
19 XXXIX, 8, 7 ; 10,7 ; 15, 14.
20 XXXIX, 8, 7.
21 XXXIX, 13, 10.
22 XXXIX, 15, 9 : *constupratores*.
23 XXXIX, 15, 9 : *stuprati* ; 13, 13 : *stuprum pati*.
24 XXXIX, 16, 1.
25 Plaut., *Most.*, 144-145 (traduction Alfred Ernout) : *Nunc simul res, fides, fama, uirtus decus[que] / Deseruerunt : ego sum in usu factus nimio nequior.*
26 XXIX, 10, 4 : (*Vitricus ergo*) *... pudicitiam, famam, spem, uitamque tuam perditum ire hoc facto properat.*

« couverts de leurs stupres »[27] et ont subi le déshonneur, *dedecus*[28], comme le jeune homme de Plaute. C'est pourquoi l'autorité publique jugea que « ceux qui avaient été souillés par le stupre ou les meurtres »[29] devaient subir la peine capitale.

La même sentence frappa ceux qui avaient commis certains faits délictueux : faux témoignages, falsification de sceaux, soustraction de testaments et autres *fraudes*. Tite-Live emploie à leur encontre, comme il l'a fait pour les débauchés, un terme apparenté : il les dit *contaminati*[30]. C'est que, comme les débauchés, les bacchants qui se sont complu dans le *scelus* n'ont plus leur place dans la cité, cela d'autant moins que tous les forfaits cités sont des manquements à la *fides* : or, dans une société comme celle de la Rome antique, où les documents écrits étaient rares et où beaucoup de transactions reposaient sur la parole donnée, sur le seul « crédit » des individus[31], le comportement attribué aux bacchants apparaissait comme fort dangereux pour la société et suscitait de lui-même une condamnation sans appel[32].

Mais l'accusation la plus grave pesant sur les bacchants était d'ordre religieux : c'était la conjuration. Les termes *coniuratio* et *coniurare* reviennent comme un *leitmotiv* dans le texte livien[33]. C'est qu'une *coniuratio* était à Rome déjà en elle-même, indépendamment de son objectif, illicite du fait qu'elle substituait à la *fides* civique, que tout citoyen devait à ses concitoyens et à la patrie, une autre *fides*, une nouvelle solidarité[34]. Dans le cas des bacchants de Rome, il s'était ainsi constitué une espèce d'*alter populus*[35]. Bien entendu, une conjuration était encore plus répréhensible quand l'objet même du serment était, si l'on en croit la version officielle des choses, d'engager « à commettre tout forfait et toute turpitude » : *coniuratio in omne facinus ac libidinem*[36]. L'affaire des Bacchanales fut réprimée avec une très grande sévérité : sept mille personnes, écrit Tite-Live, auraient participé à la « conjuration »[37] et « les

27 XXXIX, 15, 14 : *cooperti stupris suis.*
28 XXXIX, 13, 11.
29 XXXIX, 18, 4 : *stupris aut caedibus uiolati.*
30 *Ibid.*, 8, 7.
31 *Cf.* Gérard Freyburger, *Fides. Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1986, p. 43-47.
32 On observe que les forfaits attribués en outre aux bacchants dans Tite-Live XXXIX, 8, 8 (poisons et meurtres secrets) relèvent également de la perfidie.
33 Pour *coniuratio* : XXXIX, 14, 4 ; 15, 10 ; 18, 3 ; pour *coniurare*, 13, 13 ; 14, 8 ; 16, 3 ; 17, 6.
34 *Cf.* G. Freyburger, *Fides*, *op. cit.*, p. 124-125.
35 XXXIX, 13, 14 : *Multitudinem ingentem, alterum iam prope populum esse.*
36 XXXIX, 18, 3.
37 XXXIX, 17, 6.

exécutions furent plus nombreuses que les simples emprisonnements »[38]. Il y eut donc véritablement une persécution.

On peut être assuré que tout Romain au fait de l'histoire de la Ville connaissait ces événements et que tout Romain cultivé avait, au cours de ses études, lu le texte, très haut en couleur, de Tite-Live. Il nous semble que, lorsque Pline découvrit le succès du christianisme en Bithynie, il ne pouvait pas ne pas avoir pensé aux bacchants et il est vraisemblable que la comparaison s'imposait également à son correspondant, Trajan, et aux lecteurs ultérieurs de sa lettre.

La référence implicite se pratique couramment dans la littérature latine, le plus souvent dans le cadre de l'*imitatio*, parfois dans celui de la prise de distance par rapport au modèle.

Le procédé de la référence implicite est particulièrement répandu[39] dans l'*imitatio*. Celle-ci est une *mimesis littéraire*, dit Andrée Thill, qui a consacré un livre magistral à ce thème[40], et la coutume est à Rome, selon l'expression de Jacques Gaillard, d'« afficher son modèle »[41]. Cet « affichage » consiste le plus souvent en une référence discrète à l'auteur qu'on veut imiter, sans que celui-ci soit cité, par la mention d'une expression ou d'un mot, la citation étant parfois textuelle, fréquemment modifiée.

Le procédé peut être appliqué lorsqu'un auteur latin se réfère à un prédécesseur grec. Ainsi, Horace emploie dans son ode célèbre à la fontaine Bandusie l'expression *splendidior uitro*[42], en calquant exactement ὑάλοιο φαάντερος de Callimaque[43]. La référence peut être moins textuelle et ne concerner qu'une structure de phrase. C'est ainsi que, par exemple, Virgile écrit :

> … *pocula ponam*
> *fagina caelatum diuini opus Alcimedontis*,
> (je mettrai des coupes en bois de hêtre, ouvrage
> ciselé du divin Alcimédon)[44] ;

38 XXXIX, 18, 5.

39 *Cf.* Anne-Marie Guillemin, « L'imitation dans les littératures antiques », *REL*, 2, 1924, p. 35-57.

40 *« Alter ab illo ». Recherches sur l'imitation dans la poésie personnelle à l'époque augustéenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1979, p. 16 *sq.*

41 *Approche de la littérature latine, des origines à Apulée*, Paris, Nathan, coll. « Université », 1992, p. 21.

42 *Carm.*, III, 13, 1.

43 Fr. 238, 16. *Cf.* Andrée Thill, *« Alter ab illo »*, *op. cit.*, p. 238.

44 *Ecl.*, III, 6-7.

en suivant le passage de Théocrite :

> Ἔστι δὲ μοι γαυλὸς κυπαρίσσινος, ἔστι δὲ κρατήρ
> ἔργον Πραξιτέλευς.
> (j'ai une coupe en bois de cyprès, j'ai un cratère
> œuvre de Praxitèle)[45].

Comme le note A. Thill pour ce passage, « l'imitation est garantie par deux détails précis : l'indication de l'essence du bois dont est fait l'objet, la mention de l'artiste qui l'a sculpté »[46].

Un auteur latin peut aussi se référer de la sorte à un autre auteur latin. Ainsi Properce écrit à Cynthie pour s'excuser de sa tristesse :

> *Ignosces igitur, si quid tibi triste libelli*
> *Attulerint nostri : culpa timoris erit.*
> (Tu me pardonneras donc si mes livres t'apportent
> quelque chose de triste : la faute en est à ma crainte)[47].

Il suit avec ces vers le distique suivant de Catulle, qui disait à son ami Allius :

> *Ignosces igitur, si quae mihi luctus ademit,*
> *Haec tibi non tribuo munera, cum nequeo.*
> (Tu me pardonneras donc si je ne t'offre pas les présents que m'a
> interdits la douleur ; car je ne le puis)[48].

Ces procédés littéraires de l'*imitatio*, nous sommes sûrs que Pline non seulement les connaissait, mais encore les pratiquait lui-même, au moins à titre d'exercice. Dans une lettre bien connue à Fuscus, il écrit en effet, après avoir recommandé l'exercice de la traduction du grec en latin et du latin en grec, et « l'imitation d'excellents modèles »[49], ceci :

> Il ne sera pas mauvais, après avoir fait une lecture de manière à ne retenir que le sujet et les idées principales, de rédiger un travail sur ce modèle, de le comparer, d'examiner soigneusement à quel point de vue on est inférieur ou supérieur. Grande sera votre joie si vous l'emportez par endroit, grande votre honte si le modèle l'emporte partout. Vous pouvez parfois choisir des thèmes connus et rivaliser avec les auteurs de votre choix. Par là vous serez audacieux mais non impudent, la lutte restant secrète. D'ailleurs nous pouvons voir que nombre d'écrivains ont osé avec beaucoup de gloire une rivalité de ce genre ;

---

45 *Idylles*, V, 104-105.

46 « *Alter ab illo* », *op. cit.*, p. 84.

47 I, 11, 19-20.

48 68, 31-32 (traduction Georges Lafaye). *Cf.* Andrée Thill, « *Alter ab illo* », *op. cit.*, p. 277.

49 *Epist.*, VII, 9, 2 : *Imitatio optimorum.*

ils ne voulaient que s'approcher du modèle et, pour n'avoir pas douté d'eux-mêmes, ils l'ont dépassé[50].

Nous sommes sûrs par ailleurs que Pline connaissait très bien l'œuvre de Tite-Live et en avait fait dans sa jeunesse un objet d'étude. Lui-même raconte en effet que, en 79, lors de l'éruption du Vésuve – alors qu'il est âgé de dix-huit ans –, il manifeste son sang froid devant sa mère affolée de la manière suivante : « Je me fais donner un livre de Tite-Live et, comme si je n'eusse rien de mieux à faire, je me mets à le lire et à en tirer des extraits, ce que j'avais déjà commencé »[51]. Ajoutons que, encore dans son âge mûr, il recommande à l'orateur de recourir à des textes d'histoire[52].

On pouvait aussi à Rome, tout en imitant un auteur, prendre des distances par rapport à lui sur tel ou tel point. Ainsi, dans une thèse soutenue récemment à Strasbourg[53], C. Notter a montré que Juvénal conteste maintes fois Martial et qu'il existe tout un jeu de miroir inversé, de dialogue littéraire, chez Juvénal par rapport à Martial. Ainsi, alors que le narrateur de Martial recommande plaisamment à son hôte qui fait servir le vin par un séduisant échanson d'utiliser plutôt pour cette tâche, s'il veut éviter que ses invités jettent des regards concupiscents, de rustiques « jeunes gens tondus » (*tonsos pusillos*), des « fils de porcher » (*filios subulci*)[54], Juvénal, note C. Notter, « marque ses distances vis-à-vis de l'idéal de luxe et de volupté dont les *pueri delicati*, et notamment les échansons, étaient le support chez Martial »[55], en présentant comme un élément positif le fait que, pour l'humble repas qui est son idéal, les esclaves ont, précisément, « les cheveux tondus » (*tonsi capilli*) et que tel d'entre eux est « fils de bouvier » (*filius bubulci*)[56]. Or, si nous ignorons si Pline a connu Juvénal, nous savons en revanche, par l'une de ses lettres, qu'il a entretenu des liens étroits avec Martial[57].

50 *Ibid.*, 3-4 (traduction Anne-Marie Guillemin) : *Nihil offuerit quae legeris hactenus, ut rem argumentumque teneas, quasi aemulum scribere lectisque conferre ac sedulo pensitare quid tu, quid ille commodius. Magna gratulatio, si non nulla tu, magnus pudor, si cuncta ille melius. Licebit interdum et notissima eligere et certare cum electis. Audax haec, non tamen improba, quia secreta contentio : quamquam multos uidemus eius modi certamina sibi cum multa laude sumpsisse, quosque subsequi satis habebant, dum non desperant, antecessisse.*

51 *Epist.*, VI, 20, 5 : *Posco librum Titi Liui et quasi per otium lego atque etiam, ut coeperam, excerpo.*

52 *Epist.*, VII, 9, 8 : *Volo interdum aliquem ex historia locum apprehendas.*

53 *Les Modalités littéraires de la représentation de la réalité contemporaine chez Martial et Juvénal.* Thèse soutenue le 29 novembre 2006 à l'université Marc Bloch de Strasbourg.

54 *Epist.*, X, 98, 9-10.

55 Catherine Notter, *Les Modalités littéraires...*, *op. cit.*, p. 123.

56 *Epist.*, XI, 149 et 151.

57 *Epist.*, III, 21.

R.M. Grant a relevé la plupart des convergences entre le texte de Tite-Live et celui de Pline[58]. Son enquête a cependant été accueillie de façon critique par les philologues postérieurs. Cela pour deux raisons : d'une part parce qu'il estimait que Pline avait simplement paraphrasé Tite-Live, ce qui mettait en cause l'historicité de la lettre, position effectivement inacceptable[59], d'autre part parce que, à première vue, si Pline voulait obtenir la grâce des chrétiens apostats, il peut paraître maladroit de sa part d'avoir mis leur cas en rapport avec celui, fort décrié, des bacchants de 186 av. J.-C[60].

Sur ce dernier point, en ce qui nous concerne, au contraire, nous pensons, nous l'avons dit, que la comparaison s'imposait de toute façon aux esprits et que Pline disposait d'un argument de poids s'il faisait apparaître que, précisément, les chrétiens se distinguaient des bacchants. Nous allons essayer de montrer, en reprenant et en classant les convergences relevées par R.M. Grant et en y ajoutant une autre, la force de cet argument. Pline reprend en fait les deux accusations principales dirigées contre les bacchants, méfaits civils et méfait religieux, pour établir que les chrétiens y échappent, partiellement ou entièrement. Nous commencerons par le point religieux, puis nous considérerons celui de la conduite et de la moralité des chrétiens.

Pline rapporte que tous ceux qui, soumis à interrogatoire, disaient qu'ils n'étaient plus chrétiens, affirmaient que leur faute ou leur erreur d'alors s'étaient bornées à participer à la liturgie chrétienne, en particulier à dire un *carmen* au Christ comme à un dieu, et « à se lier par un serment, les engageant non pas à perpétrer quelque forfait, mais à ne commettre ni vol, ni brigandage, ni adultère, à ne pas manquer à leur parole et à ne pas nier un dépôt lorsqu'on leur demandait de le restituer »[61]. Cette phrase peut être mise en rapport avec le passage de Tite-Live où les consuls incriminent devant l'assemblée du peuple les bacchants de *coniuratio* et, évoquant le caractère débauché des conjurés, s'écrient avec indignation : « Pensez-vous, Quirites, que des jeunes gens doivent devenir soldats après avoir été initiés par un tel serment ? »[62].

---

58 « Pliny and the Christians », art. cit., p. 273-274.

59 *Cf.* A.N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny*, *op. cit.*, p. 692 ; R. Hanslik dans « Forschungsbericht : Plinius der Jüngere », *AAW*, 8, 1955, p. 16 ; M. Sordi, « *Sacramentum* in Plin. ep. X, 96, 7 », *VetChr*, 19, 1982, p. 100.

60 J.C. Salzmann, « Pliny and Christian Liturgy. A reconsideration », *Studia patristica*, 20, 1993, p. 292.

61 *Epist.*, X, 97, 7 : *(Adfirmabant autem hanc fuisse summam uel culpae suae uel erroris, quod essent soliti stato die ante lucem conuenire carmenque Christo quasi deo dicere secum inuicem) seque sacramento non in scelus aliquod obstringere, sed ne furta, ne latrocinia, ne adulteria committerent, ne fidem fallerent, ne depositum appellati abnegarent.*

62 XXXIX, 15, 13.

Mais ce *sacramentum* des chrétiens a beaucoup étonné les commentateurs[63]. Le Christ lui-même n'a-t-il pas dit : « Et moi, je vous dis de ne pas jurer du tout »[64] ? L'épître de Saint Jacques reprend explicitement le précepte[65]. On a pensé à une référence au baptême, mais celui-ci est un engagement, non pas un serment. On a dès lors imaginé qu'il y avait confusion sur le terme *sacramentum*[66], déjà employé au sens de « sacrement » par Tertullien[67]. Mais la solution la plus probable est celle que propose R. Merkelbach : à propos d'un papyrus publié récemment et rapportant un serment de prêtres égyptiens, il fait dans un article de 1968[68] le rapprochement avec un serment prononcé, d'après Saint Hippolyte[69], par la secte hérétique des Elcéséens à l'occasion du baptême ; puis, dans un article de 1976[70], il rapproche le serment de cette secte avec celui que, d'après Pline, prêtaient les chrétiens de Bithynie. Or plusieurs termes du premier correspondent à des termes du deuxième : οὐκέτι ἁμαρτήσω, « je ne commettrai pas de faute » / *non in scelus aliquod* ; οὐ κλέψω, « je ne volerai pas » ; οὐ μοιχήσω, « je ne commettrai pas d'adultère » / *ne furta, ne adulteria committerent* ; οὐ ἀθετήσω, « je n'agirai pas avec perfidie » / *ne fidem fallerent*. Les chrétiens auxquels Pline eut affaire prononçaient donc certainement un engagement solennel comparable, sans doute lors du baptême[71]. Nous pensons toutefois que cet engagement n'était pas forcément un serment, car Hippolyte emploie le verbe μαρτύρομαι, « je prends (le ciel) à témoin de ce que ... »[72]. Mais Pline l'a considéré, ou a voulu le considérer, comme tel. Peut-être par référence au texte livien ?

Quoi qu'il en soit, le point le plus notable du texte de Pline est la négation : *sacramentum* non *in scelus*. Pourquoi en effet, un serment prononcé dans un contexte religieux l'aurait-il été *in scelus ?* Les isiaques, les mithriastes

63 On a parfois pensé à une erreur de Pline. Ainsi J. H. Srawley, *The early history of the liturgy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1949, p. 30 ; O. Cullmann, *La Loi et le culte de l'Église primitive*, Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1963, p. 116.

64 Math., 5, 34 : *Ego autem dico uobis, non iurare omnino.*

65 5, 12 : *Ante omnia autem fratres mei nolite iurare.*

66 *Cf.* A.N. Sherwin-White, *The Letters of Pliny*, *op. cit.*, *ad loc.*

67 *Cor.* 3, 3 : *Eucharistiae sacramentum.*

68 « Ein ägyptischer Priestereid », *ZPE*, 2, 1968, p. 7-30.

69 *Refutatio*, 9, 15.

70 « Der Eid der bithynischen Christen », *ZPE*, 21, 1976, p. 73-74.

71 Merkelbach, « Der Eid... », art. cit., p. 74, envisage que l'engagement ait été prononcé au cours de l'eucharistie. Ajoutons que la secte des Elcéséens avait été fondée par un Syrien du nom d'Alcibiade (*cf.* A. Sionville, *Hippolyte de Rome, Philosophoumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, Paris, Les Éditions Rieder, 1928, p. 195, note 1).

72 § 6, dans l'éd. Miroslaw Marcovich, *Patristische Texte und Studien*, K. Aland, E. Mühlenberg (dir.), t. 25, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1986.

en prononçaient certainement lors de leur initiation[73], sans qu'on pût soupçonner qu'il fût scélérat. En revanche, tout s'explique si ce serment est opposé à celui des bacchants. Tite-Live décrit en effet ainsi la procédure judiciaire suivie en 186 av. J.-C. à l'encontre de ceux-ci : « Ceux qui n'avaient été qu'initiés et qui, répétant après un prêtre des paroles tirées d'un formulaire sacré de prières où était énoncée une conjuration engageant à perpétrer tout forfait et toute turpitude, mais qui n'avaient commis ni sur eux-mêmes, ni sur d'autres aucun des actes pour l'accomplissement desquels ils s'étaient liés par serment, on les gardait en prison »[74]. Le parallélisme entre, d'une part, *ex carmine sacro precationes fecerant* chez Tite-Live et *carmen Christo quasi deo dicere* chez Pline et, d'autre part, *coniuratio in omne facinus ac libidinem* chez le premier[75] et *sacramento non in scelus* chez le deuxième, est frappant. Il implique un argument fort en faveur des chrétiens : ceux-ci, à l'opposé des bacchants, ont certes récité un *carmen*, mais il était bien inoffensif, et ont certes prononcé un serment, mais celui-ci, loin de les lier à commettre des forfaits, les engageait à une conduite honnête[76].

Pline insiste sur la moralité des chrétiens en contraste formel avec l'immoralité et les actes délictueux attribués aux bacchants. Au nombre de ces derniers, l'historien latin place une série de méfaits, nous l'avons vu, relevant outre les meurtres tous de la *fides*[77]. Or Pline observe le fait que les chrétiens s'engageaient à respecter la parole donnée et à restituer scrupuleusement un dépôt confié. Pour ce qui est de la moralité proprement dite, notre auteur affirme que, une fois les rites accomplis, les chrétiens avaient l'habitude de se réunir une deuxième fois « pour prendre un repas, simple cependant et inoffensif »[78]. Là encore, la référence aux bacchants et l'opposition avec ceux-ci sont éclairantes : les bacchants ont été fort blâmés pour ces repas en commun, qui étaient pris en marge des cadres habituels de la société romaine et où, surtout, régnaient abondamment, outre parfois les assassinats, les *uoluptates uini et epularum*[79]. Les chrétiens, laisse entendre Pline, ont certes

---

73 *Cf.* Gérard Freyburger, « Les religions à mystères dans l'Empire romain », dans *Religions de l'Antiquité*, dir. Yves Lehmann, Paris, PUF, coll. « Premier Cycle », 1999, p. 310 et 332.

74 XXXIX, 18, 3 : *Quid tantum initiati erant et ex carmine sacro praeeunte uerba sacerdote precationes fecerant, in quibus nefanda coniuratio in omne facinus ac libidinem continebatur ner earum rerum ullam in quas iurare iurando obligati erant in se aut in alios admiserant, eos in uinculis relinquebant.*

75 XXXIX, 15, 3 : *(Non illos deos) qui ... captas mentes uelut furialibus stimulis ad omne scelus et ad omnem libidinem agerent.*

76 On notera aussi que Pline s'abstient d'employer le terme *coniuratio*.

77 *Cf.* XXXIX, 16, 2 : *Quidquid fraude, quidquid scelere peccatum est.*

78 *Epist.*, X, 96, 7 : *Ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium.*

79 XXXIX, 8, 5.

eu tort de se réunir ainsi. Mais l'important est que ces repas aient été « simples et inoffensifs » : le premier adjectif, *promiscuus*, « simple », « ordinaire », s'oppose à la bonne chère arrosée de vin que consommaient les bacchants ; l'autre, *innoxius*, aux *noxae*, « fautes », « délits » (en l'occurrence turpitudes et meurtres), dont Tite-Live incrimine les bacchants pendant leurs repas[80].

Peut-être faut-il encore ajouter d'autres concordances entre Pline et Tite-Live. R. M. Grant met aussi en rapport le fait que les chrétiens se soient réunis avant le jour et le fait que les Bacchanales aient eu lieu la nuit[81] : là encore en effet, les chrétiens se seraient révélés moins blâmables que les bacchants. Il observe en outre que la « contagion » (*contagio*) est évoquée pour l'un et l'autre culte[82] : nous ajouterons à cela que Pline s'empresse de dire que la « contagion » peut, selon lui, être freinée en ce qui concerne le christianisme.

Une hyperbole inversée pourrait encore enrichir ce dossier[83]. Chez Tite-Live, la courtisane Hispala Fecenia s'exclame à propos des bacchants : « Ne rien considérer comme sacré, voilà chez eux l'essentiel de la religion »[84]. Chez Pline, les chrétiens apostats « affirmaient que l'essentiel de leur faute ou de leur erreur avait été de ... »[85]. L'emploi de *summa* dans les deux cas est notable et établit, encore une fois, un fort contraste entre les chrétiens et les bacchants.

Ainsi, les vraisemblances sont grandes pour qu'il faille lire la lettre de Pline comme un dialogue avec le texte célèbre de Tite-Live rapportant l'affaire des Bacchanales et comme une réfutation de toute assimilation du cas des chrétiens à celui des bacchants : outre le fait qu'un esprit non averti voyait sans doute effectivement des ressemblances entre cette affaire et le développement du christianisme, nous avons constaté que Pline connaît bien Tite-Live, qu'il pratique et recommande l'*imitatio* et que, de son temps, Juvénal réfute bien des fois implicitement Martial. Nous avons constaté d'autre part que Pline disculpe les chrétiens précisément des principaux chefs d'accusation adressés aux bacchants : d'une part, le *sacramentum* des chrétiens non seulement est *non in scelus* (nous comprenons *non in omne facinus ac libidinem*)[86], mais encore engage à mener une vie rangée et à respecter la *fides* ; d'autre part, leurs repas en commun sont simples et innocents (nous comprenons : n'ont

80 XXXIX, 16, 3 : *Adhuc priuatis noxiis ... coniuratio sese impia tenet.*
81 *Ante lucem conuenire* (X, 96, 7), *occulta ac nocturna sacra* (XXXIX, 8, 4).
82 Plin., *epist.*, X, 96, 9 ; Liv., XXXIX, 9, 1.
83 C'est une suggestion de Thomas Rieber dans le mémoire cité en note 1.
84 XXXIX, 13, 11 : *Nihil nefas ducere, hunc summam inter eos religionem esse.*
85 *Epist.*, X, 96, 7 : voir le texte *supra*, note 61.
86 Liv., XXXIX, 18, 3.

rien à voir avec les festins licencieux et même criminels des bacchants). Dès lors l'argumentation de Pline devient un puissant raisonnement *a fortiori* : puisque, en 186 av. J.-C., les autorités romaines ont simplement jeté en prison (et sans doute relâché ensuite) les prévenus ayant prêté l'impie serment bachique, mais n'ayant exécuté aucun des actes délictueux et aucune des turpitudes attachés à cet engagement, à plus forte raison faut-il relâcher les chrétiens revenus de leur « erreur », puisqu'ils n'ont prêté qu'un serment innocent qui, loin de les pousser aux méfaits et aux infamies, devait les inciter à la vertu, et puisque leurs repas en commun se déroulaient en toute moralité.

Pline a convaincu Trajan. Nous ne saurons certes jamais si c'est bien avec l'aide de l'inter-texte que nous avons rappelé, car l'*imitatio* et la prise de distance par rapport au modèle sont des jeux, par nature subtils et laissant planer une part d'incertitude. Mais il est notable que le texte ainsi interprété acquiert une grande densité et constituerait par ailleurs une pièce de choix pour l'auto-portrait de Pline dans sa *Correspondance* : l'écrivain y apparaît alors à la fois comme un grand serviteur de l'État et un fin lettré, amenant l'empereur à ses vues en jouant habilement de références littéraires implicites. Il apparaît aussi alors tout particulièrement comme un homme d'indulgence et de mansuétude – même si, pour nous modernes, il agit bien brutalement à l'égard des chrétiens restés fidèles à leur foi – en même temps que de *prudentia*, qualités mises en avant par l'épistolier comme le montre le livre récent de Nicole Méthy[87], en refusant l'amalgame que pouvait faire un Romain superficiel entre les bacchants de 186 et les chrétiens.

87 *Les Lettres de Pline le Jeune. Une représentation de l'homme*, Paris, PUPS, coll. « Roma Antiqua », 2007, p. 188 et 230.

DE TITE-LIVE À OBSEQUENS, OU LES PERTURBATIONS DE LA CHRONIQUE PRODIGIALE

Caroline Février

Parmi les problèmes que posent le prodige romain et son expiation, ou plutôt sa procuration, l'historien de la religion s'interroge souvent sur le collège sacerdotal à qui elle était confiée et que les sources n'indiquent pas toujours avec une précision suffisante. Pontifes ou décemvirs (pour ne point parler des haruspices, qui ne forment pas un collège) : à quel corps sacerdotal est confié, chaque fois, le traitement du signe surnaturel ? Or, loin de ce qu'on imagine d'un ritualisme romain strict et précis – à chaque dieu sa fonction, à chaque collège son office –, on assiste à un véritable brouillage de l'historiographie. Du grand historien de la Rome républicaine à son tardif abréviateur, il y a parfois contradiction ou confusion, au point qu'on peut s'interroger sur la fiabilité des sources ; à moins que, tout simplement, la source antique ne dise rien et ne laisse le lecteur moderne à sa perplexité ou à de vaines spéculations.

Si l'on considère nos sources principales, il faut bien mesurer la part d'incertitude que comporte, à des degrés divers, le témoignage de chacun des historiens concernés. Sans parler d'Orose, qui ne s'attache qu'à l'impact du signe divin sur les mentalités païennes, il est frappant de constater quelle place privilégiée le récit de Julius Obsequens accordait au phénomène prodigieux : sans désavouer son titre, l'abrégé n'est fait – ou presque – que de prodiges. Obsequens évoque bien quelques rites expiatoires, il souligne parfois l'intervention des décemvirs ou des haruspices, mais sans jamais fournir un exposé clair et précis sur la procédure effective. Sujet et objet de la narration, le prodige seul semble avoir retenu l'attention de l'abréviateur, dont il servait apparemment les desseins. Quelles étaient ses intentions réelles ? Il n'est guère possible de le savoir.

Difficile de voir en cet auteur du IV^e^ siècle, encore trop mal connu de nous, un érudit à la curiosité insatiable dont l'unique plaisir eût été de répertorier les *monstra*, les *ostenta* et autres phénomènes des siècles antérieurs[1]. On aura remarqué qu'il n'a pas le souci, comme Pline l'Ancien, d'expliciter le prodige[2], de même qu'il ne s'attarde pas complaisamment sur la description des phénomènes : seul compte le fait en lui-même, pris dans sa réalité historique, non ses manifestations.

Selon toute apparence, l'œuvre d'Obsequens ne serait rien d'autre qu'un inventaire chronologique présentant l'activité prodigiale à Rome et aux alentours, du III^e^ au I^er^ siècle avant notre ère[3] ; il paraît toutefois peu probable que ce soit là son unique finalité. Eu égard à la date de composition du *Liber prodigiorum*, on a parfois prêté à Obsequens des intentions apologétiques : il se serait agi pour lui de mettre en évidence, par l'entremise d'un *prodigium* omniprésent dans le récit, la crédulité méprisable de la Rome païenne. On cherchera en vain, cependant, une quelconque formulation démonstrative : les faits sont présentés tels quels, sans aucune analyse morale ou psychologique, et rien dans le contenu des notices ne ressortit au discours polémique de l'apologie chrétienne.

Tout aussi excessive nous paraît être l'idée d'un plaidoyer en faveur du paganisme finissant, dans lequel Julius Obsequens aurait ainsi remis à l'honneur l'un des motifs emblématiques de la vieille religion d'État pour célébrer l'antique *pietas Romana*. Son abrégé tient plus, à l'évidence, de la prose annalistique, dont il a conservé la sécheresse[4], que d'un exposé théologique à la gloire de la *procuratio* républicaine : jamais Obsequens,

---

1 À l'époque moderne, Obsequens suscitera néanmoins des vocations et, en premier lieu, celle d'un de ses éditeurs humanistes (1552), Conrad Wolfhardt, alias Lycosthènes, lui-même auteur d'un *Prodigiorum ac ostentorum chronicon* (1557), version « rallongée » du *Liber prodigiorum*.

2 Sur la question, voir Thomas Köves-Zulauf, *Reden und Schweigen. Römische Religion bei Plinius Maior*, München, Fink, 1972, p. 166 *sq.*

3 Sur l'abrégé d'Obsequens, voir Fiehn, *s. v.* « Julius Obsequens », dans *RE*, XVII, 2, col. 1743-1744 ; Otto Rossbach, « Der *prodigiorum liber* des Iulius Obsequens », *RhM*, 52, 1897, p. 1-12 ; Paolo Mastandrea, « La fortuna di Giulio Ossequente e due emendazioni al testo di Livio », *Atti e Memorie dell'Accademia Patavina di Scienze Lettere ed Arti*, 86, 1973-1974, p. 195-206 ; Peter Lebrecht Schmidt, « Zum Text livianischer Prodigienberichte », *Hermes*, 96, 1968-1969, p. 725-732 ; Carlo Santini, « Letteratura prodigiale e sermo prodigialis in Giulio Ossequente », *Philologus*, 132, 1988, p. 210-226 ; M. Vilena Ponsoda et A. Padilla Arroba, « Precisiones en torno a la obra de Julio Obsequens », dans *Unidad y pluralidad en el mundo antiguo : Actas del VI Congreso Español de Estudios Clásicos* (Sevilla, 1981), Madrid, Gredos, 1983, t. II, p. 195-199.

4 Voir Cic., *de orat.*, II, 53 : *qui neque tenent quibus rebus ornetur oratio* [...] *et dum intellegatur quid dicant, unam dicendi laudem putant esse breuitatem* ; II, 54 : *non exornatores rerum, sed tantummodo narratores fuerunt.*

dans son extrême concision, ne se laisse aller aux emportements indignés d'un Tite-Live déplorant que ses contemporains fassent désormais si peu de cas des prodiges[5]. Mieux vaut, sans doute, s'en tenir à la prudence et nous contenter d'avancer que l'abréviateur a su, mieux que quiconque, faire ressortir l'importance, pour les hommes, de ces signes envoyés par les dieux : le prodige, par ce qu'il sous-tend et par ce à quoi il donne lieu, est au centre de la vie politique et religieuse de la cité.

Quant à Tite-Live, notre source la plus fiable, la plus riche de détails, il nous livre sans doute un tableau assez fidèle de la religion romaine[6]. Pour l'historien, les listes de prodiges sont un passage obligé du compte-rendu événementiel qui sert de trame à sa narration[7]. L'Histoire ne peut commencer que quand les autorités de Rome se sont assuré la faveur du ciel. On l'aura compris, Tite-Live s'intéresse aux relations entre hommes et dieux avant de s'intéresser aux prodiges, il met l'accent sur la piété scrupuleuse du Romain et la minutieuse organisation de l'appareil religieux, il n'évoque les prodiges que pour mieux souligner l'action des individus face au courroux céleste. Obsequens parle de prodiges ; Tite-Live, lui, parle de religion[8].

Il ne nous appartient pas d'aborder ici la question controversée des sources d'Obsequens, mais nul ne saurait contester que l'historien de Padoue y figurait sans aucun doute à la première place : Obsequens a trouvé – pour l'essentiel – sa matière chez Tite-Live et, vraisemblablement, dans la tradition

5 XLIII, 13, 1-2.

6 On consultera avec profit la récente mise au point de Laura Sacchetti, « Prodigi e cronaca religiosa. Uno studio sulla storiografia latina arcaica », *Atti della Accademia nazionale dei Lincei, Memorie, Sc. Morali*, 8e série, 1999, p. 154-253.

7 Nous ne reprenons pas ici la thèse avancée par Elizabeth Rawson (« Prodigy Lists and the use of the *Annales Maximi* », *CQ*, 21, 1971, p. 158), Eugène de Saint-Denis (« Les énumérations de prodiges dans l'œuvre de Tite-Live », *RPh*, 16, 1942, p. 129 *sq.*) et, plus récemment, par D. S. Levene (*Religion in Livy*, Leiden, Brill, 1993, p. 36 et 62), selon laquelle la relation prodigiale n'aurait qu'une seule finalité littéraire ; comme l'expose D. Levene, Tite-Live aurait soigneusement sélectionné et organisé les prodiges de manière à amplifier le caractère dramatique des événements. Voir aussi Alfred Klotz, « Über die Stellung des Cassius Dio unter der Quellen zur Geschichte des zweiten punischen Krieges », *RhM*, 85, 1936, p. 87-90 ; Roberto Paribeni, « La religiosità romana in Livio », dans *Liviana*, Milan, Cesdrina, 1943, p. 55-56 ; E. Villa, « I prodigi e la nuova religiosità durante la guerra annibalica », *Il Mondo Classico*, 5, 1951, p. 115 ; José Jimenez Delgado, « Postura de Livio frente al prodigio », *Helmantica*, 14, 1963, p. 401.

8 Sur la position de Tite-Live, voir les deux chapitres de Jason P. Davies, *Rome's Religious History : Livy, Tacitus and Ammianus on their Gods*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, p. 21-142.

historique de son temps[9], mais on relève dans son œuvre maintes infidélités qui ruinent, par leur nombre et leur diversité, l'idée pourtant séduisante d'une parfaite linéarité. On s'en tient généralement à deux sources principales : d'une part, l'auteur des *Ab Vrbe condita libri* pour les listes de prodiges ; de l'autre, un chroniqueur pour la trame événementielle, souvent en discordance avec la chronologie livienne[10].

En ce qui concerne Tite-Live, les choses sont à peine plus précises et l'on sait seulement que l'historien, avant de s'inspirer de Polybe, avait puisé chez des annalistes tels que Fabius Pictor, L. Cincius Alimentus et surtout Valerius Antias, quand il ne se référait pas, directement, à la chronique pontificale qui avait coïncidé, un temps, avec les annales littéraires des précédents[11]. Telles sont du moins les conclusions provisoires d'une *Quellenforschung* sans cesse renouvelée[12] : autant de sources diverses, autant d'influences variées qui s'opposent à toute tentative d'interprétation. Encore faudrait-il tenir compte, au demeurant, de toutes les sources annexes – au sens qualitatif du terme – qui ont fourni à Tite-Live cette documentation de seconde main, si indispensable dans les domaines où l'historien ne pouvait être compétent.

Il paraît difficile, dans ces conditions, de mesurer, sinon la fidélité, du moins la fiabilité du témoignage livien. On a tout lieu de penser que l'historien s'était

---

9 Sur ce point, nous renvoyons à l'étude très complète de Peter Lebrecht Schmidt (*Julius Obsequens und das Problem der Livius-Epitome. Ein Beitrag zur Geschichte der lateinische Prodigien Literatur*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, 1968), ainsi qu'à sa bibliographie. Plus généralement, sur tous les problèmes que nous abordons ici, on se reportera à la synthèse de David Engels, *Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr.). Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*, Stuttgart, Steiner, 2007 ; sur « *Obsequens und Livius* », p. 221-227.

10 Voir le commentaire d'Ana Moure Casas, dans sa récente traduction d'Obsequens (édition de Lycosthène), *Libro de los prodigios*, Madrid, Ediciones Clásicas, 1990, p. 6 ; P. Mastandrea, « La fortuna di Giulio Ossequente », art. cit., p. 203 et, bien sûr, P. Lebrecht Schmidt, *Julius Obsequens und das Problem der Livius-Epitome*, *op. cit.*, p. 217 et *passim*. Les listes de prodiges sont, elles, généralement trop détaillées pour avoir appartenu à un abrégé. Quoi qu'il en soit, l'idée communément admise qu'une *epitome Liviana* aurait servi de source commune à l'ensemble des abréviateurs a été depuis totalement remise en question ; voir Paul Jal, « Où en est la théorie de l'*Epitome Liuiana ?* », *REL*, 58, 1980, p. 11-12 et, du même auteur, l'introduction aux *Abrégés des livres de l'Histoire romaine de Tite-Live*, Paris, Les Belles Lettres, CUF, t. I, 1984, p. XXXI-LV.

11 Nous renvoyons ici à l'introduction très complète de Martine Chassignet à son édition de *L'Annalistique romaine*, t. I. *Les Annales des pontifes et l'annalistique ancienne (fragments)*, Paris, Les Belles lettres, CUF, 1996, p. XXIII *sq.*

12 Pour les sources liviennes, on se reportera notamment à Bruce Woodward Frier, *« Libri annales Pontificum Maximorum » : the Origin of the Annalistic Tradition*, Rome, American Academy in Rome, coll. « Papers and monographs of the American Academy in Rome », 27, 1979, p. 201-215 ; A. Klotz, *s. v.* « Liuius », dans *RE*, XIII, 1, col. 840-846 ; voir aussi Jörg Rüpke, « Livius, Priesternamen und die *annales maximi* », *Klio*, 75, 1993, p. 155-179 ; David Engels, *Das römische Vorzeichenwesen*, *op. cit.*, p. 193-196.

parfois lui-même référé aux archives des collèges sacerdotaux. Au premier chef à celles des pontifes. Mais dans quelles conditions ? Les quatre-vingts livres des *Annales Maximi*, probablement rédigés à partir de 130 av. J.-C.[13], avaient succédé à la *tabula dealbata* que le grand pontife affichait chaque année, depuis le IV^e^ siècle, sur les murs de la *Regia*[14]. C'est au grand pontife Mucius Scaevola qu'est traditionnellement attribuée l'initiative de cette mise en forme littéraire des informations consignées auparavant sur l'antique table.

Une théorie plus récente, brillamment défendue par B. W. Frier[15], tendrait à reculer la date de publication des *Annales Maximi* jusqu'au règne d'Auguste (ce qui expliquerait notamment le fait que les textes majeurs de l'époque cicéronienne n'y fassent pas référence)[16] et à envisager l'existence d'une forme intermédiaire de la rédaction, celle de *Libri Annales Pontificum Maximorum*. Ce seraient ces livres mêmes, mémoire de la cité, qui auraient été consultés par le Sénat dans les premiers siècles de la République ; en particulier lorsqu'il s'était agi de remettre en vigueur l'archaïque *remedium* de la clavifixion[17]. L'interprétation de B. W. Frier reste néanmoins très contestée, sans que

13 Sur les *Annales Maximi*, *cf.* Gell., IV, 5, 6 ; Ps. Aur. Victor, *orig.*, 17, 5 : *ut est scriptum Annalium Pontificum libro quarto* ; également 17, 3 et 18, 3. Voir notamment Matthias Gelzer, « Der Anfang römischer Geschichtschreibung », *Hermes*, 69, 1934, p. 46-55 ; J.E.A. Crake, « The Annals of the *Pontifex Maximus* », *CPh*, 35, 1940, p. 357-386.

14 Cic., *de orat.*, II, 52 : *erat enim historia nihil aliud nisi annalium confectio ; cuius rei memoriaeque publicae retinendae causa ab initio rerum Romanarum usque ad P. Mucium pontificem maximum res omnes singulorum annorum mandabat litteris pontifex maximus referebatque in album et proponebat tabulam domi, potestas ut esset populo cognoscendi ; ei qui etiam nunc annales maximi nominantur* ; voir aussi Serv. auct., *Aen.*, I, 373 ; Macr., *sat.*, III, 2, 17 ; SHA, *Tac.*, 1, 1. D'après les auteurs anciens, la *tabula* indiquait notamment le nom des consuls de l'année, le cours du blé, ainsi qu'une liste des différents prodiges survenus dans l'année (c'est, du moins, ce que prétend Caton ; *cf. orig.*, 4, 1 : *non lubet scribere quod in tabula apud pontificem maximum est, quotiens annona cara, quotiens lunae aut solis lumine caligo aut quid obstiterit*).

15 « *Libri annales Pontificum Maximorum* », *op. cit.*, p. 181-200.

16 Selon B. W. Frier, « *Libri annales Pontificum Maximorum* », *op. cit.*, p. 59 *sq.*), les seules véritables références aux *A. M.* seraient dues à Verrius Flaccus et, après lui, à Aulu-Gelle (voir *Nuits attiques*, IV, 5), ainsi qu'à l'auteur anonyme de l'*Origo Gentis Romanae*. *Cf.* également M. Chassignet, *L'Annalistique romaine*, éd. cit., p. XXVII *sq.* Le problème avait été soulevé, quelques années plus tôt, par E. Rawson, « Prodigy Lists and the use of the *Annales Maximi* », art. cit., p. 166-169), qui préférait, pour sa part, envisager la disparition des *Annales Maximi* dès la seconde moitié du I^er^ siècle av. J.-C. ; on comprendrait alors pourquoi Cicéron n'aurait pu s'y référer. La discussion est reprise dans Robert Drews, « Pontiffs, prodigies and the Disappearance of the *Annales Maximi* », *CPh*, 83, 1988, p. 289-299. Voir aussi David Engels, *Das römische Vorzeichenwesen*, *op. cit.*, p. 70-79.

17 Liv., VIII, 18, 12 : *memoria ex Annalibus repetita*. Voir B. W. Frier, « *Libri annales Pontificum Maximorum* », *op. cit.*, p. 98 : « *the tabula may have constituted a repository of fact from which, at a later date, a proper consultation might extract guides and precedents for action* ».

ses détracteurs proposent, pour autant, une hypothèse plus satisfaisante et l'ampleur de la discussion relative à cette épineuse question nous invite à renvoyer, une fois de plus, à la bibliographie[18].

Quoi qu'il en soit, les *Annales Maximi* constituaient sans doute une source de première importance pour Tite-Live, bien que celui-ci n'y fasse jamais explicitement allusion : chronique fidèle de l'actualité religieuse de la cité depuis l'époque royale, les *Annales Maximi* présentaient un relevé scrupuleux des grands événements de l'année et, notamment, de ces *prodigia* funestes qui annonçaient la rupture de la *pax deorum*.

C'est de là que provient la majeure partie des listes de prodiges rapportées par l'historien, année par année, sous une forme dont le caractère artificiel trahit sans doute quelque peu la relation originelle : comme s'interroge B. W. Frier[19], que faut-il penser de ces inventaires de prodiges, agglutinés en début de paragraphe comme si leur procuration annuelle avait suivi, presque simultanément, leur manifestation ? Il est bien certain que la *tabula* devait présenter les prodiges selon un ordre chronologique et l'on a également tout lieu de croire que leur annonce au Sénat n'attendait pas forcément l'entrée en charge des consuls, vu l'urgence de certaines situations.

Il semble plus probable, cependant, que Tite-Live n'ait eu accès qu'indirectement à la chronique pontificale, peut-être, comme le suggère A. Klotz[20], par l'intermédiaire de Valerius Antias, source que l'homme de Padoue partageait avec Dion Cassius[21]. Selon R. Drews, Valerius Antias aurait pu consulter les *Annales Maximi* juste avant leur disparition, au début du I^er^ siècle avant notre ère[22]. On comprendrait alors la raréfaction des prodiges dans la relation livienne *après* 90 av. J.-C. : les prodiges n'étaient plus répertoriés, puisque les *Annales* n'existaient plus. À moins que, précisément, les *Annales Maximi* n'eussent (presque) plus de raison d'être, étant donné que la *procuratio* elle-même avait disparu...

Mais si l'essentiel de la documentation exploitée par Tite-Live émanait du collège des pontifes, on ne saurait ignorer cependant l'existence d'archives

---

18 Pour la bibliographie et un état de la question, *cf.* M. Chassignet, *L'Annalistique romaine*, éd. cit., p. XXIX-XL.

19 B.W. Frier, « *Libri annales Pontificum Maximorum* », *op. cit.*, p. 272. Le savant va même jusqu'à mettre en doute l'idée, pourtant admise, d'une procuration annuelle : « *The resulting impression, that prodigies were expiated in a mass at the year's beginning, is quite false* ».

20 *Livius und seine Vorgänger*, Leipzig-Berlin, Teubner, 1940, p. 44-49.

21 A. Klotz, « Über die Stellung des Cassius Dio », art. cit., p. 84-89.

22 Voir R. Drews, « Pontiffs, prodigies and the Disappearance of the *Annales Maximi* », art. cit., p. 294-295 ; l'interprétation de Drews conforte évidemment celle d'E. Rawson, favorable à l'idée d'une disparition prématurée des *Annales Maximi*.

décemvirales qui ont pu interférer avec les précédentes[23]. Selon W. Soltau[24], les prodiges qui, pour leur procuration, nécessitaient la consultation des Livres Sibyllins, n'auraient pu être répertoriés que sur les registres des prêtres *s. f.*, et non sur les documents pontificaux ; le point de vue personnel des décemvirs les aurait ainsi amenés à privilégier certains prodiges plutôt que d'autres et, en particulier, les *pestilentiae* dont ils avaient le monopole[25]. En somme, la relation livienne et, avant elle, le témoignage des annalistes n'auraient rien d'objectif, mais tendraient au contraire à mettre en valeur les compétences et l'efficacité de tel ou tel collège face à la crise prodigiale[26]. Comment, dès lors, parler d'exactitude historique, au regard d'écrits où percent la subjectivité et le parti pris ?

L'interprétation de W. Soltau, même si elle reste concevable, semble toutefois quelque peu audacieuse[27]. Aucun élément, à notre sens, ne permet d'affirmer que les personnels des deux collèges aient tenu, simultanément, les comptes de leur activité expiatoire. Il est difficile d'imaginer que pontifes et décemvirs se soient réparti la tâche de consigner, chacun son tour, leurs propres interventions dans le cadre de la procuration des prodiges. Dans le cas d'interventions successives – les pontifes, puis les décemvirs, voire les haruspices – ou conjointes – les pontifes en même temps que les décemvirs –, il faudrait supposer que les actes des prêtres aient été enregistrés *à la fois* dans les archives pontificales et dans les archives décemvirales, mais de manière sélective, et qu'historiens et annalistes se soient ensuite attachés à compulser ces divers documents pour reconstituer scrupuleusement le procès original ! À n'en pas douter, les plus habiles chroniqueurs ne s'y seraient pas risqués...

23 Sur les *commentarii* décemviraux, voir en particulier, dans *La Mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Rome, École française de Rome, CEFR 243, 1998 : Gauthier Liberman, « Les documents sacerdotaux du collège *sacris faciundis* », p. 72 ; John Scheid, « Les Livres Sibyllins et les archives des Quindécemvirs », p. 20.

24 Wilhelm Soltau, *Die Anfänge der römischen Geschichtsschreibung*, Leipzig, Haessel, 1909, p. 11.

25 W. Soltau, *Die Anfänge...*, *op. cit.*, p. 12-13 : « *Die 7 zwischen 318 und 459 erwähnten Pesten und ihre Sünhungen, welche Angaben allerdings auf gute alte Aufzeichnungen zurückgehen, standen sicher nicht in der Pontifikaltafel, sondern waren zuerst in den Kommentaren der decemviri sacris faciundis bei einer sachlich geordneten Zusammenstellung dieser Priester verzeichnet. Diese gingen wohl schon auf die im 5. Jahrhundert d. St. gemachten Feststellungen dieser Priesterschaft zurück, nicht aber auf die Tafel der pontifices* » ; voir aussi Ludwig Wülker, *Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern*, Leipzig, Glausch, 1903, p. 21. Nous avions, pour notre part, déjà observé cette constante : la procuration des *pestilentiae* ressortissait, sans aucun doute possible, aux attributions décemvirales.

26 W. Soltau, *Die Anfänge...*, *op. cit.*, p. 11. La notice relative au premier lectisterne contiendrait, selon le savant, trop de détails pour se fonder sur les archives pontificales.

27 Voir *contra* Eeva Ruoff Väänänen, « The Roman public *prodigia* and the *ager Romanus* », *Arctos*, 7, 1972, p. 139-155, notamment p. 147.

Il semble évident que, même si les décemvirs rédigeaient, en parallèle, des *commentarii* destinés à leur servir de guide pour les procurations à venir, la seule chronique officielle était celle des pontifes. Rien ne s'opposait, en fait, à ce que le grand pontife reprenne sur la *tabula* les actes décemviraux qu'il devait, de toute façon, superviser lors de leur exécution : si les pontifes étaient chargés d'avaliser les prescriptions rituelles consécutives à l'interprétation des vers sibyllins[28], on ne voit guère pourquoi ils n'auraient pas été autorisés, en dernier lieu, à les consigner dans leur chronique.

Pour conclure, non sans peine, sur une question qui, à l'évidence, résiste à l'analyse, nous dirions que, selon toute probabilité, Tite-Live n'a pu se référer directement aux *Annales Maximi* ou, quel que soit son nom, à la chronique mise à jour par les soins du grand pontife ; ses listes de prodiges émanent sans doute d'une source secondaire – on peut penser en particulier à Valerius Antias –, source intermédiaire, mais sûre, qui lui a permis de restituer avec une fidélité certaine l'actualité prodigiale de la Rome républicaine. À sa suite, des abréviateurs ont dû reprendre ces listes, pour les résumer, les tronquer ou les interpoler dans d'autres relations[29]. Parfois, certains prodiges sont supprimés, au profit des phénomènes les plus spectaculaires, tandis que d'autres sont amplifiés pour les besoins de la narration ; c'est ainsi qu'Orose, tout en ignorant totalement la *procuratio prodigiorum*, se livre à une sélection rigoureuse des prodiges qu'il trouve chez ses sources, dans l'unique dessein d'alimenter son réquisitoire contre le paganisme[30].

Pour revenir au cas très particulier de Julius Obsequens, il faut bien mesurer toute la distance, temporelle et scripturale, qui sépare l'abréviateur de son illustre modèle : des siècles, durant lesquels la relation livienne a été résumée, abrégée, compilée avec d'autres sources, au point que l'on peut s'étonner que le *Liber prodigiorum* soit, somme toute, si fidèle à l'original. Si l'on s'attache à comparer, sur les quelque vingt-trois années pour lesquelles l'exercice est

28 Sur la prééminence du collège des pontifes, voir par exemple R. Drews, « Pontiffs, prodigies and the Disappearance of the *Annales Maximi* », art. cit., p. 296 : « *Although haruspicine or Sibylline expertise could be called upon for exceptionnal prodigies, the general responsability for the* procuratio prodigiorum *rested with the pontiffs* ».

29 Parmi les abréviateurs – identifiés – de Tite-Live, on peut citer Florus (sous Hadrien), Eutrope (IVe siècle), Granius Licinianus (sous les Antonins), Orose (Ve siècle) et Cassiodore (VIe siècle), sans compter l'auteur des *Periochae* et celui des *Periochae d'Oxyrhynchos*, sur papyrus ; *cf.* Marco Galdi, « Gli epitomari di Livio », dans *Studi Liviani*, Roma, Leonardo da Vinci, 1934, p. 254 *sq.*

30 *Cf.* P. Lebrecht Schmidt, *Julius Obsequens und das Problem der Livius-Epitome*, *op. cit.*, p. 173 ; et l'introduction à l'édition CUF, 1990, par M.-P. Arnaud-Lindet, p. XXX.

possible[31], les notices d'Obsequens aux listes prodigiales de Tite-Live, on ne peut cependant que constater la relative concordance des passages abrégés avec le texte de l'historien[32].

La première notice (190 av. J.-C.) nous livre une transcription très conforme à la liste correspondante (Liv., XXXVII, 3, 1-7) : à Rome, la foudre avait frappé le temple de Lucine et avait également causé de nombreux dommages à Pouzzoles ; à Nursia, un orage avait éclaté dans un ciel serein ; à Tusculum, il avait plu de la terre et une mule avait mis bas sur le territoire de Réate. Presque mot pour mot[33], Obsequens reprend l'énumération livienne, résumant à peine[34] et précisant même le mode de procuration, à savoir une *supplicatio* menée par de jeunes *camilli.*

La seconde notice (188 av. J.-C.) est presque aussi irréprochable : à la suite de Tite-Live (XXXVIII, 36, 4), l'abréviateur évoque les lueurs nocturnes et la pluie de pierres observée sur l'Aventin, ainsi que le *nouemdiale sacrum* requis pour la procurer. Seule la *supplicatio* de trois jours, destinée à expier le phénomène astral, n'est pas mentionnée.

Si l'abréviateur passe sous silence l'épidémie de 187 av. J.-C.[35], la troisième notice (186 av. J.-C.) reprend, comme la première, tous les prodiges déjà énumérés par Tite-Live (XXXIX, 22, 3-5) : une pluie de pierres dans le Picénum, des feux dans le ciel, la foudre qui avait frappé un temple du Capitole et la découverte d'un androgyne âgé de douze ans, en Ombrie. Scrupuleusement, Obsequens reprend presque[36] tous les rites de procuration, le *nouemdiale sacrum*, les sacrifices d'*hostiae maiores* et l'élimination de l'être bisexué ; on notera à ce propos qu'il mentionne l'intervention des haruspices[37], alors même que cette précision ne figurait pas chez Tite-Live. Faut-il y voir une habile déduction de l'auteur – dans la mesure où l'élimination de ce type de créature et, d'une manière générale, celle de toutes les souillures était habituellement confiée aux devins toscans – ou simplement

31 C'est-à-dire de 190 (Liv., XXXVII, 3, 1-7 = Obs., 1) à 167 av. J.-C. (Liv., XLV, 16, 5-6 = Obs., 11), date au-delà de laquelle le témoignage livien fait défaut.

32 Voir à ce sujet P. Lebrecht Schmidt, *Julius Obsequens und das Problem der Livius-Epitome*, *op. cit.*, p. 163-168 ; du même, « Zum Text livianischer Prodigienberichte », art. cit., p. 730 *sq.* ; P. Mastandrea, « La fortuna di Giulio Ossequente », art. cit., p. 200 ; David Engels, *Das römische Vorzeichenwesen*, *op. cit.*, p. 500-526.

33 *Cf.* Liv., XXXVII, 3, 2 : *Romae Iunonis Lucinae templum de caelo tactum erat ita ut fastigium ualuaeque deformarentur* / Obs., 1 : *Iunonis Lucinae templum fulmine ictum, ita ut fastigium ualuaeque deformarentur.*

34 On relèvera l'expression *in finitimis* utilisée pour désigner la localité de Pouzzoles.

35 Liv., XXXVIII, 44, 7.

36 La *supplicatio* n'est en effet pas mentionnée par l'abréviateur.

37 *Semimas duodecim ferme annorum inuentus aruspicumque iussu necatus.*

la preuve qu'Obsequens puisait à des sources multiples ? Les deux solutions restent plausibles.

Mais la particularité essentielle de cette notice réside plutôt ailleurs, dans la confusion apparente de deux sanctuaires capitolins : Obsequens fait allusion à l'*aedes Iouis*, là où Tite-Live évoquait l'*aedes Opis*[38]. Des graphies voisines qui favorisent, on le comprend aisément, l'erreur de lecture sans doute commise par l'auteur du *Liber prodigiorum* (la leçon *Iouis* pouvant être considérée comme une *lectio facilior*). Dans son commentaire à l'édition du livre XXXIX de Tite-Live[39], A.-M. Adam fait d'ailleurs observer que la leçon *Iouis* serait, en ce contexte, tout à fait défendable, eu égard à l'importance des moyens déployés pour les besoins de la *procuratio*. Sans contester la pertinence de cette remarque, nous persistons néanmoins à donner raison à Tite-Live : le protocole expiatoire n'est pas, somme toute, d'une exceptionnelle envergure[40], il n'est pas rare, en outre, que les consuls aient à prendre part aux sacrifices expiatoires et, surtout, l'intervention des pontifes se trouverait particulièrement justifiée, dans la mesure où le culte d'*Ops* relève de leurs attributions.

La quatrième (183 av. J.-C.) et la cinquième notice (182 av. J.-C.) reprennent tout aussi exactement les listes présentées par Tite-Live : d'une part, des pluies de sang et la naissance d'une île aux abords de la Sicile[41] ; d'autre part, une effroyable tempête, la naissance d'un mulet à trois pattes et la chute de la foudre sur le temple d'Apollon à Caiète[42]. Seuls les rites de procuration (une *supplicatio* en 183 et une *supplicatio* assortie de sacrifices, en 182 av. J.C.), semblent avoir été négligés par l'abréviateur.

La sixième (181 av. J.-C.) est encore un calque fidèle du passage correspondant de Tite-Live (XL, 19, 1-5) : il avait plu du sang dans l'aire sacrée de Vulcain et dans celle de *Concordia*, les pontifes avaient annoncé que les lances de Mars avaient bougé et l'on avait vu des larmes sur la statue de Junon Sospita à Lanuvium ; en outre, une terrible *pestilentia* sévissait à

38 Sur le sanctuaire d'*Ops* au Capitole, on consultera bien sûr Pierre Pouthier, *Ops et la conception divine de l'abondance dans la religion romaine*, Paris, De Boccard, BEFAR 242, 1981, p. 139-145.

39 Paris, Les Belles Lettres, CUF, 1994, p. 126.

40 Par comparaison, voir les rites de 207 (Liv., XXVII, 37), alors que la foudre a frappé le temple de Jupiter Stator.

41 Obs., 4 : *M. Claudio Q. Fabio Labeone consulibus in area Vulcani per biduum, in area Concordiae totidem diebus sanguinem pluit. In Sicilia insula noua mari nata* (à confronter avec Liv., XXXIX, 56, 6).

42 Obs., 5 : *L. Aemilio Paulo Cn. Baebio Tamphilo consulibus procellosa tempestas strage in urbe facta signa aenea in Capitolio deiecit, signa in circo maximo cum columnis euertit, fastigia templorum aliquot a culmine abrupta dissipauit. Mulus tripes Reate natus, aedes Apollinis Caietae fulmine icta* (à confronter avec Liv., XL, 2, 1-4).

Rome. Obsequens reprend un à un l'ensemble de ces phénomènes[43] et fait même mention de la *supplicatio*, à cette différence près qu'il explique sa mise en œuvre, non par la gravité des prodiges mentionnés, mais par la persistance de la sécheresse[44]. Sécheresse à laquelle aucun de nos textes ne fait pourtant allusion : qu'Obsequens ait fait une confusion ou qu'il se soit reporté à une autre source, il détourne en tout cas le *remedium* de sa finalité première.

La septième notice est consacrée aux prodiges de 179 av. J.-C. Obsequens passe donc outre la *pestilentia* de l'année précédente[45] et regroupe, en un seul paragraphe, les prodiges que Tite-Live présente en deux passages distincts de son œuvre (XL, 45, 1-5 et XL, 59, 6-8) : une effroyable tempête qui ravagea quantité d'édifices, la naissance, à Réate, d'un mulet à trois pattes[46] et les incidents troublants qui perturbèrent le banquet divin[47]. L'abréviateur se borne à « compiler » grossièrement les deux notices liviennes : nulle mention n'est faite, chez l'abréviateur, du mulet tripède, pas plus que de la *supplicatio* mentionnée par Tite-Live.

La huitième notice (178 av. J.-C.) fait état de prodiges qui, curieusement, ne sont pas exposés dans le récit livien : un terrible incendie aux alentours du Forum, qui aurait provoqué la destruction totale de l'*aedes Veneris*[48], ainsi

43 On pourra remarquer les formules parallèles : Liv., XL, 19, 2-3 : *in area Volcani et Concordiae sanguine pluit ; et pontifices hastas motas nuntiauere et Lanuuini simulacrum Iunonis Sospitae lacrimasse.* (3) *Pestilentia in agris forisque et conciliabulis et in urbe tanta erat ut Libitina tunc <funeribus> uix sufficeret* / Obs., 6 : *in area Vulcani et Concordiae sanguinem pluit. Hastae Martis motae. Lanuuii simulacrum Iunonis Sospitae lacrimauit. Pestilentiae Libitina non suffecit.*

44 Obs., 6 : *ex Sibyllinis supplicatum, cum sex mensibus non pluuisset.*

45 Voir Liv., XL, 37, 1-3.

46 Ce qui, *a priori*, peut sembler curieux, dans la mesure où le même prodige avait été signalé trois ans plus tôt ; voir Liv., XL, 2, 4 : *tripedem mulum Reate natum nuntiatum erat.* Il s'agit peut-être d'un doublet. Le prodige est à nouveau mentionné en 162 av. J.-C. (Obs., 15 : *Reate mulus tripes natus*).

47 Tite-Live rapporte que la terre avait tremblé ; les têtes des divinités réunies pour le festin s'étaient détournées, le plat que l'on avait disposé, chargé de victuailles, devant l'effigie de Jupiter était tombé à terre et des souris avaient dévoré les olives offertes aux hôtes divins ; *cf.* XL, 59, 7-8. Il est étrange que Tite-Live – d'ordinaire si précis dans sa formulation – parle d'un *lectisternium*, alors que tout porte à croire qu'il s'agissait plutôt de *l'epulum Iouis* qui constituait le point d'orgue des *Ludi Romani* (*cf.* Liv., XXV, 2, 10 ; XXVII, 36, 9 ; XXIX, 38, 8 ; XXX, 39, 8 ; XXXI, 4, 7 ; XXXII, 7, 13 ; XXXIII, 42, 11), célébrés, précisément, en l'honneur de Jupiter Capitolin. Peut-être faut-il n'y voir qu'un raccourci commode, l'historien regroupant sous le pluriel *lectis* (*deorum capita quae in lectis erant*) le *lectus* et les deux *sellae* qui accueillaient, respectivement, Jupiter (Liv., V, 52, 6-7) et les déesses Junon et Minerve (Val. Max., II, 1, 2).

48 Peut-être s'agit-il de l'obscure *aedes Veneris* mentionnée par Tite-Live en un passage corrompu (*cf.* XLI, 27, 9) et que Weissenborn et Müller assimilent à l'édifice construit aux abords du Forum Boarium (Liv., XXIX, 37, 2) ; d'après Mario Torelli (*Lavinio e Roma : riti iniziatici e matrimonio tra archeologia e storia*, Roma, Quasar, 1984, p. 79), il faudrait plutôt l'identifier avec le sanctuaire de Vénus *Murcia*, près du Grand Cirque (Varro, *ling.*, V, 154).

que l'extinction du feu de Vesta[49]. Quant à la notice correspondant à l'année 177 av. J.-C., elle est lacunaire, si bien qu'elle ne permet d'établir aucune comparaison avec le texte de Tite-Live, qui présente pourtant de multiples prodiges[50].

La neuvième notice (176 av. J.-C.) rapporte que le foie de la victime sacrifiée par les consuls s'était instantanément liquéfié[51]. L'anecdote est relatée plus en détail par Tite-Live[52], qui raconte comment les sénateurs avaient été terrifiés par le récit circonstancié du consul Cn. Cornelius, *territis eo prodigio patribus*. Faut-il, cette fois, prendre l'historien à la lettre et voir dans ce signe inquiétant un « prodige » dans la pleine acception du terme ? Nous préférerions donner ici à *prodigium* le sens d'« événement extraordinaire », dans la mesure où le phénomène, indiquant que la *litatio* n'était pas obtenue, relevait plus de l'*omen* que du prodige[53]. On notera, d'ailleurs, qu'il n'entraine pas de *procuratio*, mais la seule réitération du sacrifice *usque ad litationem*[54]. Tite-Live opère, en tout cas, une distinction nette entre cet événement et les prodiges proprement dits – une torche céleste et la chute de la foudre à Gabies et à Gravisque – qui, eux, furent procurés selon les prescriptions des pontifes[55].

La dixième notice (175 av. J.-C.) fait mention de l'épidémie qui, cette année-là, décima hommes et bêtes, sans toutefois préciser son mode de procuration[56]. Elle passe sous silence, en revanche, tous les autres prodiges évoqués par Tite-Live (XLI, 21, 12-13) : monstres humains, arc-en-ciel, soleil

---

Pour le dernier état de la question, voir D. Palombi, *s. v.* « Venus », dans *LTUR*, V, p. 113 ; selon l'auteur, il ne peut s'agir que du sanctuaire de Vénus *Calua*, sur la Vélia (*cf.* Lact., *inst.*, I, 20, 27 ; SHA, *Maxim.*, 33, 2 ; Serv. auct., *Aen.*, I, 720) ; voir aussi Filippo Coarelli, *Il Foro Boario*, Roma, Quasar, 1988, p. 279.

49 Ce prodige est néanmoins brièvement mentionné dans les *periochae* ; voir *perioch.*, 41 : *ignis in aede Vestae extinctus est.*

50 Voir Liv., XLI, 9, 4-7.

51 Obs., 9 : *cum immolassent uictimas consules, iecur extabuit.*

52 Voir XLI, 15, 1-4. Une lettre de Symmaque raconte qu'en 378 ap. J.-C., un prodige (?) survenu à Spolète avait nécessité de recommencer plus de huit fois un sacrifice offert à Jupiter, et plus de onze fois celui offert à la Fortune Publique (*cf.* I, 49 : *sacrificiis multiplicibus et per singulas potestates saepe repetitis necdum publico nomine Spoletinum piatur ostentum. Nam et Iouem uix propitiauit octaua mactatio et Fortunae publicae multiiugis hostiis nequiquam undecimus honor factus est*).

53 Sur la question, voir Robert Schilling, « À propos des *exta* : l'extispicine étrusque et la *litatio* romaine », dans *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris, Klincksieck, 1979, p. 183-190 (notamment p. 184-185).

54 XLI, 15, 4.

55 *Cf.* XLI, 16, 6. La notice d'Obsequens ne fait, elle, aucune mention de ces prodiges et de leur procuration.

56 Tite-Live rapporte que les décemvirs allèrent consulter les Livres Sibyllins, sur décision du Sénat, et qu'ils prescrivirent une *supplicatio* ; voir XLI, 21, 10-11.

triple, torches célestes, serpent monstrueux et bœuf qui parle, des prodiges qui, par leur gravité, méritaient pourtant d'être pris en compte.

Les prodiges nombreux des années suivantes, 174, 173, 172 et 169 av. J.-C.[57], ne semblent pas avoir retenu l'attention d'Obsequens, qui consacre sa onzième notice aux prodiges de l'année 167 av. J.-C. Un relevé scrupuleux, qui reprend dans le détail, et avec des formules tout à fait similaires[58], l'ensemble des prodiges inventoriés par Tite-Live (XLV, 16, 5-6), sans mentionner cependant les rites de procuration.

Bref, on ne saurait contester la fidélité certaine d'Obsequens à sa source première. D'un trait sec et rapide, épuré de toute recherche stylistique, il reprend la plupart du temps les listes liviennes et reconstitue, en toile de fond, le contexte militaire, en se fiant probablement, cette fois, à une épitomé plutôt qu'à l'original[59]. Pour autant, dans son souci de concision, l'abréviateur a dû opérer des coupes – souvent plus claires que sombres ! – et donc procéder à des choix qu'il nous appartient de juger heureux ou malheureux. C'est ainsi qu'il condense, en deux ou trois phrases, les événements auxquels Tite-Live consacrait parfois plusieurs paragraphes distincts, modifiant considérablement la perspective initiale : faut-il y voir un procédé voulu de réécriture, par lequel l'abréviateur imprimerait sa marque personnelle[60], ou les défaillances d'un compilateur, fort peu éclairé sur la matière même qu'il traitait ? Il faut bien avouer que certains passages, dont les écueils paléographiques ne suffisent pas à excuser le manque d'intelligibilité, semblent trahir les difficultés qu'avait Obsequens à appréhender les réalités de l'époque républicaine.

Pour ne prendre qu'un seul exemple, mais sans doute le plus illustratif de tous, il suffira de se reporter à la notice 44 du *Liber prodigiorum* (correspondant aux prodiges de l'année 102 av. J.-C.)[61], l'un des rares passages

57 Voir Liv., XLI, 21, 10-13 et 28, 2 (174) ; XLII, 2, 3-7 (173) ; XLII, 20, 1-5 (172) ; XLIII, 13, 3-8 et XLIV, 18, 6 (169).

58 Comparer Liv., XLV, 16, 5 : *aedes deum Penatium in Velia de caelo tacta erat et in oppido Mineruio duae portae et muri aliquantum. Anagniae terra pluerat et Lanuui fax in caelo uisa erat ; et Calatiae in publico agro M. Valerius ciuis Romanus nuntiabat e foco suo sanguinem per triduum et duas noctes manasse*, et Obs., 11 : *aliquot loca sacra profanaque de caelo tacta. Anagniae terra pluit. Lanuuii fax ardens in caelo uisa. Calatiae in agro publico per triduum et duas noctes sanguis manauit.*

59 Vu l'ampleur de l'œuvre livienne et dans la mesure où le dessein d'Obsequens n'était autre que de présenter un inventaire quasi exhaustif des manifestations du prodige, il paraît plus concevable qu'il se soit reposé, pour ce qui ne relevait plus du prodige, mais de l'actualité politique et militaire, sur le travail de l'un de ses prédécesseurs (*cf.* M. Galdi, « Gli epitomari di Livio », art. cit., p. 260).

60 Voir *ibid.*, p. 249 : « *Gli epitomari infatti, compendiando l'originale, amano, nella versione di un avvenimento [...] aggiungere tavolta qualche particolare di ben altra provenienza : e forse ciò fanno per il desiderio di affermare in qualche modo la loro personnalità* ».

61 *Cf.* Plut., *Mar.*, 20 ; *perioch.*, 68.

où l'abréviateur s'était hasardé à exposer en détail le mode de procuration. Bien mal lui en prit, au demeurant : en fait de protocole expiatoire, la notice – lacunaire, pour ne rien arranger – ne nous présente qu'un fatras de rites et de procédures où un décemvir ne retrouverait pas son trépied ! Neuf jours durant, prêtres et magistrats, en cercle lustratoire ou en procession, sacrifient, purifient et supplient, autour de la Ville, dans tous les sanctuaires et même à travers les municipes, sans que l'on puisse trouver une cohérence à cette frénésie rituelle[62].

À l'évidence, Obsequens s'est livré ici à une compilation hasardeuse (de plusieurs passages, voire de plusieurs sources) qui l'a conduit à amalgamer des procédures rituelles qui, initialement, devaient être distinctes les unes des autres[63], à moins qu'il n'ait lui-même, avec quelle maladresse, tenté de gloser une formule qui lui paraissait trop laconique.

Les incohérences ne sont cependant pas uniquement le fait des abréviateurs. Si elles sont certes moins évidentes, plus subtiles, elles se décèlent également chez les historiens, où l'on relève, çà et là, quelques détails contradictoires. Sans nous attarder sur le prodige proprement dit, qui a déjà suscité nombre de commentaires[64], nous porterons plutôt notre attention sur la procédure de procuration, qui ne révèle pas moins clairement les distorsions de la chronique prodigiale.

---

62 Il nous semble que la récente traduction d'A. Moure, *Libro de los prodigios*, *op. cit.*, élude trop librement les problèmes réels de paléographie et qu'en outre, malgré son apparente fluidité (*cf.* p. 129 : « *Roma fue purificada de acuerdo con la recomandación de los arúspices : las cenizas de las víctimas fueron arrojadas al mar por los decénviros y durante nueve días se realizó una procesión de suplicantes alrededor de todos los templos y municipios, encabezada por los magistrados* »), le texte proposé ne correspond à rien de concret, ni de cohérent.

63 C'est du moins la thèse que défend G. Wissowa (*s. v.* « Supplicationes », dans *RE*, II, IV, 1, col. 948 : « *Der[...]verderbt und unzuverlässig bezeichnete Bericht des Obsequens 44 über eine angeblich neuntätige Bitt-S. des J. 652 = 102 beruht wohl auf Verwechslung mit dem nouemdiale sacrum* ») et à laquelle nous souscrivons. Bruce MacBain se contente, pour sa part, de souligner le caractère inhabituel d'une telle cérémonie (*Prodigy and expiation : a study in religion and politics in Republican Rome*, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus » 177, 1982, p. 73) : « *We may add here that a supplicatio of nine days is unprecedented* ». Même s'il dénote une évidente confusion dans les rituels, présentés ici de manière on ne peut plus anarchique, ce passage fournit, au demeurant, un bel exemple de collaboration entre les sacerdoces (seule la mention des pontifes, à l'origine du *nouemdiale sacrum*, est ici sous-entendue), unis par la volonté commune de rétablir la *pax deorum*.

64 Plusieurs critiques se sont en effet attachés à mettre en évidence les « ratages » de la relation prodigiale chez Tite-Live ; voir L. Wülker, *Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens*, *op. cit.*, p. 23 et 27-28 ; E. Rawson, « Prodigy Lists and the use of the *Annales Maximi* », art. cit., p. 160-161 ; B. MacBain, *The function of public prodigies and their expiations in furthering the aims of Roman imperialism in Italy down to the period of the Social War*, diss. Pennsylvania, 1975, p. 21-27 ; D. Levene, *Religion in Livy*, *op. cit.*, p. 69 *sq.*

Une première remarque serait sans doute que cette procuration survient parfois précisément là où l'on ne l'attendrait pas : en d'autres termes, cette *procuratio prodigiorum* est mise en œuvre, comble du paradoxe, alors même qu'il n'y a pas eu de prodige. On constate en effet, ce qui ne manque pas de surprendre, qu'à plusieurs moments cruciaux de son histoire, Rome décide de prendre conseil de la Sibylle sans y avoir été contrainte par les dieux. En 390 av. J.-C., au lendemain du sac gaulois, le premier souci du sauveur de Rome est de réparer les bouleversements occasionnés par la guerre et de rendre aux dieux leur juste place dans la Ville. Camille, *diligentissimus religionum cultor*, ordonne ainsi, par l'entremise d'un sénatus-consulte, que « tous les sanctuaires, dans la mesure où ils étaient tombés aux mains de l'ennemi, soient remis en état, que leurs enceintes soient restaurées et que les duumvirs cherchent dans leurs Livres le moyen d'expier (cette profanation) »[65] ; à l'instar d'E. Orlin[66], on s'étonnera d'ailleurs de ce recours aux *duumuiri sacris faciundis* pour une entreprise qui, par son esprit pour le moins nationaliste, relevait plutôt des compétences pontificales. Quoi qu'il en soit, il n'est aucunement question de prodige dans cet épisode où émerge seulement la notion de souillure et de profanation ; de même, par la dédicace d'un sanctuaire à *Aius Locutius*, il s'agit certainement moins de procurer le prodige de la *uox caelestis* qui avait naguère annoncé la défaite, que d'expier la *neglegentia* de ceux qui avaient méprisé la valeur de ce qui était en fait un *omen*[67].

En 217 av. J.-C. également, c'est la *neglegentia* du consul sortant, C. Flaminius Caelius, qui justifie à elle seule le recours au recueil Sibyllin, puis à une *procuratio* en bonne et due forme[68]. En 212 av. J.-C., on y vérifie seulement les prescriptions du devin Marcius et la légalité des cérémonies indiquées[69]. En 55 av. J.-C. enfin, Cicéron prétend y trouver l'expression d'une

65 Liv., V, 50, 2 : *fana omnia, quoad ea hostis possedisset, restituerentur terminarenturque [expiarenturque], expiatioque eorum in libris per duumuiros quaereretur.*

66 Eric Orlin, *Temples, Religion and Politics in the Roman Republic*, Leyde, Brill, *Mnemosyne*, Suppl. 164, 1997, p. 87.

67 Liv., V, 50, 5 : *expiandae etiam uocis nocturnae quae nuntia cladis ante bellum Gallicum audita neglectaque esset mentio inlata, iussumque templum in Noua uia Aio Locutio fieri.*

68 Liv., XXII, 9, 7-8 : *Q. Fabius Maximus dictator iterum quo die magistratum iniit uocato senatu, ab dis orsus cum edocuisset patres plus neglegentia caerimoniarum auspiciorumque quam temeritate atque inscitia peccatum a C. Flaminio consule esse, quaeque piacula irae deum essent ipsos deos consulendos esse, (8) peruicit ut, quod non ferme decernitur, nisi cum taetra prodigia nuntiata sunt decemuiri libros Sibyllinos adire iuberentur* ; *cf.* Cic., *nat. deor.*, II, 8. Sur la *neglegentia* de Flaminius, voir D. Levene, *Religion in Livy*, *op. cit.*, p. 39-43.

69 Liv., XXV, 12, 11 : *postero die senatus consultum factum est ut decemuiri de ludis Apollini reque diuina facienda inspicerent.*

sanction divine contre Gabinius[70], au milieu des troubles qui agitent la Rome du triumvirat[71]. Il ne s'agit pas là, bien sûr, d'incohérences, au sens propre du terme, mais plutôt d'un détournement ou, mieux, d'un élargissement de la fonction première des Livres, vénérables grimoires à l'autorité desquels on se fie, désormais, pour résoudre tout problème religieux.

À l'inverse, on pourra remarquer que l'intervention décemvirale n'est pas mentionnée en des circonstances qui l'auraient, précisément, nécessitée. Tite-Live évoque ainsi les multiples prodiges annoncés en l'an 204 av. J.-C., prodiges rendus plus nombreux encore par le fait même que les esprits étaient en proie à la *superstitio*[72] : soleil double, lueurs nocturnes, étoile filante, chute de la foudre, fracas dans le temple de Junon *S. M. R.* à Lanuvium[73], autant de prodiges terrifiants qui, en d'autres temps, eussent réclamé une procuration *ex libris*[74] et ne donnent lieu, ici, qu'à un jour de supplication, assorti d'un *nouemdiale sacrum* décrété en raison d'une pluie de pierres[75]. Faut-il en conclure que les pontifes (dont le nom n'apparaît pas ici) ont pris en charge l'ensemble de la procédure, s'estimant capables de mener à bien la procuration de prodiges désormais éprouvés[76] ? Ou doit-on supposer que Tite-Live – ou sa source – ait omis, purement et simplement, de mentionner l'intervention des décemvirs ? Il nous est difficile de trancher, dans la mesure où l'absence de toute mention relative au collège impliqué nous incite à envisager une intervention des pontifes, tandis que la nature même des *prodigia* requerrait

70 Voir Von der Mühl, *s. v.* « Gabinius », dans *RE*, VII, 1, col. 424-430.

71 Il faudra cependant attendre une crue du Tibre pour que le Sénat se décide à ordonner cette consultation ; *cf.* Dio Cass., XXXIX, 59-61. Voir Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*², München, Beck, 1912, p. 538, n. 4 ; E. Orlin, *Temples, Religion and Politics*, *op. cit.*, p. 86.

72 XXIX, 14, 2-3 : *impleuerat ea res superstitionum animos, pronique et ad nuntianda et ad credenda prodigia erant ; eo plura uulgabantur.*

73 XXIX, 14, 3 : *duos soles uisos, et nocte interluxisse et facem Setiae ab ortu solis ad occidentem porrigi uisam ; Tarracinae portam, Anagniae et portam et multis locis murum de caelo tactum ; in aede Iunonis Sospitae Lanuuii cum horrendo fragore strepitum editum.*

74 Voir en particulier Liv., XXI, 62.

75 Liv., XXIX, 14, 4 : *eorum procurandum causa diem unum supplicatio fuit et nouendiale sacrum, quod de caelo lapidatum esset, factum.*

76 On remarquera que l'année 206 av. J.-C. avait connu des prodiges en tout point similaires à ceux de 204 : entre autres, la foudre avait frappé les sanctuaires de Jupiter à Terracine et de *Mater Matuta* à Satricum, un soleil double avait été observé à Albe et l'on avait signalé des lueurs nocturnes à Frégelles (voir Liv., XXVIII, 11, 2-3). Pour autant, le mode de procuration sera quelque peu expéditif, étant donné que le Sénat se bornera à ordonner le sacrifice d'*hostiae maiores* et la mise en œuvre d'une supplication d'un jour, probablement sur le conseil des pontifes (XXVIII, 11, 5 : *prodigia consules hostiis maioribus procurare iussi et supplicationem unum diem habere ; ea ex senatu consulto facta*). Selon toute apparence, la gravité des prodiges rapportés n'avait pas dérouté les compétences pontificales.

plutôt celle de leurs rivaux. Contentons-nous de souligner l'incertitude de la relation livienne quant aux acteurs de la *procuratio* pour la période qui suit la victoire du Métaure (207 av. J.-C.) : de 206 à 196 environ, les prodiges se multiplient et Tite-Live les rapporte avec autant de minutie qu'il se montre évasif lorsqu'il s'agit de préciser quel collège intervient[77].

Enfin, il est d'autres procédures expiatoires dont le déroulement semble défier toute cohérence. Ainsi, la *procuratio* en 364 av. J.-C., à la suite d'une *pestilentia* particulièrement opiniâtre[78], donne à voir une sorte de gradation inversée des *remedia*. Après avoir mis en œuvre, pour la troisième fois, le rite le plus spectaculaire qu'ait comporté l'arsenal des décemvirs, à savoir le lectisterne, les décemvirs et le peuple romain dans son ensemble ne purent que constater son échec et l'on décida alors d'organiser des jeux scéniques d'inspiration étrusque ; mais malgré son caractère innovant, cette manifestation eut aussi peu d'éclat que d'efficacité et une crue subite du Tibre ne fit qu'accroître la terreur de la population. Quoique ce phénomène ne constituât pas, à proprement parler, un prodige[79], il signalait de manière incontestable l'aggravation du courroux divin : on recourut en désespoir de cause à un rite archaïque, celui de la clavifixion[80], qui eut raison, finalement, de la *pestilentia* récalcitrante.

Force est de constater la succession inattendue des *remedia*, en ce sens que l'on passe de la plus performante des cérémonies décemvirales[81] au plus rudimentaire des rites prophylactiques, là où s'imposerait, précisément, un crescendo. Il en va de même pour la succession des intervenants, les décemvirs cédant probablement la place aux haruspices – on peut imaginer qu'ils avaient, d'une façon ou d'une autre, contribué à l'institution de ces *ludi scaenici* empruntés à l'Étrurie – et ces derniers s'effaçant au profit des pontifes, tenants de l'archaïsme religieux.

On est bien loin, alors, du schéma idéal qui voudrait qu'aux rites romains les plus simples succèdent, forcément, les *remedia* exotiques les plus élaborés et que les décemvirs ne soient appelés à intervenir qu'une fois que pontifes et haruspices se sont mesurés vainement à la vague prodigiale. La réalité apparaît

77 *Cf.*, par exemple, Liv., XXXI, 12, 5-10 ; XXXII, 9, 1-4 ; XXXII, 29, 1-2 ; XXXIII, 26, 6-9.

78 Liv., VII, 2, 1-3.

79 *Cf.* Jacqueline Champeaux, « Ponts, passages, religion à Rome », dans Danièle James-Raoul et Claude Thomasset (dir.), *Les Ponts au Moyen Âge*, Paris, PUPS, 2006, p. 261-276 ; voir, du même auteur, « Le Tibre, le Pont et les pontifes. Contribution à l'histoire du prodige romain », *REL*, 81, 2003, p. 25-42.

80 Liv., VII, 3, 3-4.

81 Nous avons déjà pu remarquer que le lectisterne était, de surcroît, le mode de procuration attitré des *pestilentiae*.

chaque fois plus complexe, en même temps que plus riche de combinaisons possibles. Et c'est cela précisément qui, à notre sens, contribuait à l'efficacité du dispositif de *procuratio*.

Outre ces irrégularités diverses et ténues, dont nous n'avons examiné ici qu'un échantillon, on observe par ailleurs des incohérences beaucoup plus manifestes qui s'opposent, cette fois de manière patente, aux règles fondamentales de la *procuratio*. Ces multiples infractions au *mos procurandi* relèvent de ce que nous pourrions appeler le « détournement de rite », c'est-à-dire la mise en œuvre d'un *remedium* totalement inadéquat au prodige.

Un passage de Tite-Live fait état, entre autres prodiges, d'une pluie de pierres sur le territoire de Véies, en 173 av. J.-C.[82]. L'ensemble de ces phénomènes contre nature, tous plus effrayants les uns que les autres[83], donne lieu à une procuration en règle pour laquelle on requiert l'assistance des décemvirs. Ceux-ci prescrivent alors les *remedia* appropriés, qui prennent la forme d'une *supplicatio* et de simples sacrifices[84]. Si l'intervention des prêtres *s. f.* semble aller de soi, étant donné la gravité, ou plutôt le caractère insolite des prodiges observés, on s'étonnera à juste titre, en revanche, que l'annonce de la pluie de pierres n'ait pas donné lieu au *nouemdiale sacrum* attendu. Il est probable que sa prescription – tout comme l'intervention probable des pontifes – n'ait pas été mentionnée par Tite-Live, celui-ci préférant mettre l'accent sur le caractère particulièrement étrange des prodiges[85]. Omission volontaire ou simple oubli, il n'en reste pas moins que le silence de l'historien donne à penser que les décemvirs avaient procuré eux-mêmes la pluie de pierres et, qui plus est, au moyen d'une *supplicatio* ; hypothèse qui, d'un point de vue rituel, ne paraît guère tenable.

De la même façon, en 209 av. J.-C., il semble qu'une partie de la procédure de *procuratio* ait été occultée par Tite-Live. Cette année-là, la foudre était tombée en plusieurs endroits et avait causé de nombreux dommages ; on avait vu du sang dans le lac Albain, le *signum* qui ornait la couronne de *Fors Fortuna* était tombé de la tête dans les mains de la statue, un bœuf avait parlé et un

82 Liv., XLII, 2, 4 : *in Veienti apud Rementem lapidatum.*

83 Outre des phénomènes célestes, on avait observé, cette année-là, à Pomptinum, d'inquiétantes nuées de sauterelles ; à Privernum, de la laine noire (?) était sortie de terre et, dans l'*ager Gallicus*, le soc de la charrue avait soulevé de petits poissons (*cf.* XLII, 2, 4-5).

84 XLII, 2, 6 : *ob haec prodigia libri fatales inspecti, editumque ab decemuiris est, et [ex] quibus diis quibusque hostiis sacrificaretur, et ut supplicatio prodigiis expiandis fieret.*

85 On peut d'ailleurs penser que ces prodiges – les sauterelles et, plus encore, la laine et les poissons sortis de terre – font tous référence, de près ou de loin, à des menaces pesant sur la fécondité du sol et sur les récoltes.

vautour avait fait intrusion sur le Forum ; on rapportait encore qu'il avait plu du lait et qu'un enfant était né avec une tête d'éléphant[86]. Des prodiges graves, sans commune mesure cependant avec celui qui avait eu lieu à Sinuessa, où un androgyne avait vu le jour[87]. On ignore quelle instance sacerdotale fut sollicitée, mais l'historien raconte que l'on procéda à des sacrifices de victimes majeures, ainsi qu'à une *supplicatio ad omnia puluinaria*[88]. C'est peut-être aussi la raison pour laquelle on décida la célébration des *ludi Apollinares*, sous la responsabilité du préteur C. Hostilius[89].

À aucun moment, toutefois, il n'est fait mention de la procuration spécifique des cas d'androgynie : on cherche en vain une allusion à l'élimination rituelle du monstre – par l'eau ou, éventuellement, par le feu – et surtout à la procession lustratoire des *ter nouenae uirgines* qui, en de telles circonstances, remplissaient la Ville de leurs voix juvéniles. On aura sans doute raison d'objecter que la *pompa* grandiose de 207 av. J.-C. constituait une première et qu'avant cette date, Rome n'accordait aucune attention spécifique à ce type de phénomène. Premier prodige du genre, le *semimas* de 209 n'aurait donc donné lieu à aucune procédure particulière et se serait, au contraire, fondu dans la masse des *portenta* du moment. Une explication parfaitement satisfaisante, tant sur le plan rituel que sur le plan chronologique, dont nous ne saurions pourtant nous contenter.

On pourra constater que les deux premiers cas d'androgynie évoqués par Tite-Live le sont, tous deux, au livre XXVII de son œuvre : le premier, celui qui nous occupe, en 209, le second en 207 av. J.-C[90]. Comment concevoir qu'en deux chapitres d'un même livre, on ait accordé un traitement si différent à deux prodiges semblables ? Comment imaginer, si la relation livienne se fait l'écho fidèle de la chronique pontificale, que les mêmes citoyens romains aient pu prendre (relativement) à la légère le prodige de 209, avant de déployer, deux ans plus tard, toutes les ressources de la *procuratio* pour un prodige identique ? Pour quelle raison, en ce cas, Tite-Live n'aurait-il pas mis en relation les événements de 207 avec ceux de 209, ne serait-ce que pour mettre en évidence le caractère novateur de la procession des *uirgines* ? On ne comprend guère, au demeurant, pourquoi l'historien ne fait aucune allusion

86 Voir Liv., XXVII, 11, 1-5.

87 XXVII, 11, 4-5 : *Sinuessae natum ambiguo inter marem ac feminam sexu infantem,* (5) *quos androgynos uolgus, ut pleraque, faciliore ad duplicanda uerba Graeco sermone, appellat, et lacte pluuisse, et cum elephanti capite puerum natum.*

88 XXVII, 11, 6 : *ea prodigia hostiis maioribus procurata, et supplicatio circa omnia puluinaria, obsecratio in unum diem indicta.*

89 *Ibid.* : *et decretum ut C. Hostilius praetor ludos Apollini, sicut iis annis uoti factique erant, oueret faceretque.*

90 Voir Liv., XXVII, 37, 1-14.

à l'élimination du monstre[91] : en admettant que la *pompa* n'existât pas encore à cette date, on aura peine à croire que nul ne se souciait de débarrasser la cité de l'abominable créature, à moins que, précisément, elle ne fût pas encore perçue comme telle...

D'autres passages laissent entrevoir des incongruités quant à l'usage des rituels, détournés de leur fonction première pour les besoins de la *procuratio*. Lorsqu'il évoque la *neglegentia* du consul Flaminius et la vaste entreprise de « procuration » à laquelle celle-ci donna lieu, en 217 av. J.-C., Tite-Live dresse alors un inventaire minutieux des différentes mesures religieuses adoptées sur le conseil des décemvirs. Contexte militaire oblige, Mars était la première divinité mise à l'honneur par cette procuration et l'on devait renouveler *de integro* un vœu déjà prononcé antérieurement ; on allait en outre vouer des *ludi Magni* à Jupiter et promettre un temple à Vénus Érycine et un autre à *Mens* ; on célébrerait enfin une *supplicatio* et un lectisterne et l'on ferait le
330 vœu d'un *uer sacrum*, si la guerre connaissait une issue favorable et si l'État retrouvait sa stabilité initiale[92].

Comme on le voit, il s'agissait avant tout d'assurer à Rome la victoire contre Carthage, en faisant appel à des divinités secourables censées lui garantir protection et succès. C'est ainsi que l'on se concilie, tour à tour, les faveurs du belliqueux Mars, du tout-puissant Jupiter, mais également de la Vénus du Mont Éryx, mère d'Énée et protectrice de Rome, associée à *Mens*, l'abstraction divinisée qui occupera le sanctuaire voisin[93]. C'est ainsi que l'on recourt au vieux rite civilisateur du *uer sacrum*, revu et corrigé pour satisfaire aux exigences du moment, dans l'espoir de rétablir la prospérité et la puissance de l'État romain. On se demande alors quel rôle, au sens fonctionnel du terme, vient remplir ici le lectisterne des douze dieux, célébré sous l'égide du collège décemviral[94] : comme nous l'avons montré par ailleurs, textes à l'appui, le rite du lectisterne n'était utilisé que dans les cas de *pestilentia*, à l'exclusion de tout autre.

---

91 Même chez Obsequens, l'expulsion de l'androgyne est toujours scrupuleusement rapportée. On notera que si l'abréviateur ne fait aucune allusion à la *pompa*, en 142 av. J.-C., il prend bien soin, cependant, de mentionner l'élimination du monstre (Obs., 22 : *Lunae androgynus natus praecepto aruspicum in mare deportatus*).

92 Voir Liv., XXII, 9, 9-10 : *quis inspectis fatalibus libris rettulerunt patribus, quod eius belli causa uotum Marti foret, id non rite factum de integro atque amplius faciundum esse,* (10) *et Ioui ludos magnos et aedes Veneri Erycinae ac Menti uouendas esse et supplicationem lectisterniumque habendum et uer sacrum uouendum, si bellatum prospere esset resque publica in eodem quo ante bellum fuisset statu permansisset.*

93 Sur l'introduction de *Mens*, voir Enrico Montanari, *Roma. Momenti di una presa di coscienza culturale*, Roma, Bulzoni, 1976, p. 191 *sq.*

94 Voir Liv., XXII, 10, 8.

Quoiqu'elle ne soit nullement justifiée par le contexte, l'utilisation du cérémonial s'explique sans difficulté aucune : les Romains, pragmatiques autant que parcimonieux, s'étaient souciés de se rendre propices le plus de divinités qu'il leur était possible et pour ce faire, ils avaient recouru au seul rite qui leur permettait d'honorer simultanément – et avec quel faste – les douze grands dieux du panthéon romain. À titre exceptionnel, les autorités religieuses avaient pris des libertés avec la coutume, en détournant le lectisterne de sa finalité prophylactique. La tradition décemvirale était bafouée, mais les dieux étaient apaisés. Et c'était sans doute cela l'essentiel.

Un dernier exemple, emprunté cette fois à Julius Obsequens, nous permettra de souligner toute l'ambiguïté de certaines notices qui, quoique fondées sur des documents probants, trahissent, dans leur formulation, l'incompétence de l'abréviateur. Si l'on suit à la lettre la notice 48 d'Obsequens, relative à l'année 97 av. J.-C., on apprendra que « sous le consulat de Cn. Cornelius Lentulus et P. Licinius, une *supplicatio* avait eu lieu à Rome en raison de la découverte d'un androgyne ; celui-ci avait été jeté à la mer. À Pisaurum, on avait entendu un grondement souterrain et les merlons des murailles étaient tombés en plusieurs endroits, sans que la terre eût tremblé, ce qui laissait prévoir des discordes civiles. À Nursia, la statue de Jupiter s'était tournée d'elle-même vers la gauche. Des statues en bois de cyprès furent offertes à Junon Reine par vingt-sept jeunes filles, qui procédèrent à la purification de la Ville »[95]. Une lecture rapide et mécanique de la notice tendrait à établir la répartition suivante :

- d'une part, la procuration de l'androgyne, composée de l'expiation proprement dite (*in mare deportatus erat*) et de la *supplicatio* ;
- de l'autre, la procuration des autres prodiges par l'offrande de statues à la déesse de l'Aventin assortie d'une *lustratio urbis* conduite par les vingt-sept *uirgines*.

On ne voit guère en quoi le tremblement de terre de Pisaurum, dans le Picénum, et le prodige de la statue de Jupiter, à Nursia, auraient nécessité l'apaisement sans délai de la Junon jadis évoquée de Véies. Il ne fait aucun doute, bien entendu, que ces offrandes et cette *lustratio* participaient du rite de procuration de l'androgyne, tandis que la *supplicatio* devait s'appliquer, selon toute vraisemblance, aux autres prodiges. Une inversion banale, qu'il est

95 *Cn. Cornelio Lentulo P. Licinio consulibus supplicatum in urbe quod androgynus inuentus et in mare deportatus erat. Pisauri terrae fremitus auditus, muri pinnae sine terrae motu passim deiectae ciuiles portendere discordias. Nursiae simulacrum Iouis in partem sinistram conuersum. Cupressea simulacra Iunonis Reginae posita per uirgines uiginti septem, quae urbem lustrauerunt.*

aisé de rectifier pour peu que l'on détienne une connaissance minimale des pratiques rituelles. Ce qui, apparemment, n'était pas le cas d'Obsequens.

Toujours est-il que ces observations remettent définitivement en question l'illusoire spécificité des rites de procuration et, plus encore, la fiabilité des témoignages historiques. S'il n'est guère aisé de dégager des constantes dans le traitement rituel du prodige, il n'est pas plus probant de s'appuyer, pour ce faire, sur le traitement littéraire de la *procuratio*.

Que conclure, au moins provisoirement ? Qu'on ne peut lire l'expiation des prodiges à Rome selon une grille bien ordonnée et immuable, qui mettrait en correspondance tel rite, prescrit par tel collège, dans telle circonstance, et cela de façon invariable. La règle, si règle il y a, ou plutôt la pratique souffre aisément des exceptions. Le seul but poursuivi est l'apaisement des dieux, le rétablissement de la *pax deorum*. Même si les historiens ne nous aident pas autant qu'il serait souhaitable à y voir clair. Aux interférences réelles, dans le rite, se superposent des interférences littéraires, dans la présentation qu'en font les textes historiques, au point qu'il n'est souvent pas possible de démêler l'écheveau inextricable de la procédure : d'où des distorsions qui brouillent notre lecture. Mais, après tout, la fin n'est-elle pas plus importante que les moyens ? Plus que la relation pointilleuse d'une procédure rituelle, le pragmatisme romain a pour souci majeur le salut final de l'État.

CULTURE MÉDICALE ET GUÉRISON MIRACULEUSE CHEZ SAINT AUGUSTIN : LES MIRACLES DE CARTHAGE

Jean-Marie André

Les guérisons miraculeuses de Carthage, au livre XXII de *La Cité de Dieu*, s'insèrent dans une recherche plus vaste sur la culture scientifique et médicale d'Augustin. La culture scientifique de l'évêque a fourni le thème d'un riche colloque de l'Augustinianum, en 2006, et l'auteur de cet article regrette de n'avoir pas pu explorer suffisamment la dimension médicale du catalogue des miracles[1].

Les études consacrées, depuis Von Harnack[2], aux rapports de la pensée augustinienne avec la médecine gréco-romaine traitent en général le problème dans le cadre général de la patrologie, de « l'Antiquité tardive et byzantine »[3] ; les récentes synthèses ne peuvent pas toujours opérer les comparaisons souhaitables avec le corpus médical[4].

1 *La cultura scientifico-naturalista nei Padri della Chiesa (I-V sc.)*, XXXV Incontro di Studiosi dell'Antichità Cristiana (Roma, 2006), à paraître : J.-M. André, « Saint Augustin et la culture médicale gréco-romaine » ; *id.* dans *La Médecine à Rome*, Paris, Tallandier, 2006, Appendice VII, « La médecine gréco-romaine et le christianisme antique » (synthèse rapide).

2 A. von Harnack, *Medizinisches aus der ältesten Kirchengeschichte*, Leipzig, 1892 ; récemment, Ch. Schulze, *Ärtzekunst und Gottesvertrauen*, Zürich-New York, Olms, coll. « Spudasmata », 86, 2002 (aucune référence à Augustin, même pour la place de la médecine dans la théologie d'Origène).

3 A. Garzya, « Science et conscience dans la pratique médicale de l'Antiquité tardive et byzantine », dans *Médecins et morale dans l'Antiquité*, Vandœuvres-Genève, Fondation Hardt, coll. « Entretiens sur l'Antiquité classique », 43, 1997, p. 337 *sq.*

4 Si l'on met à part la réflexion augustinienne sur le suicide, ou la sexualité, on relèvera D. Doucet, « Sol. I. 14, 24-15, 30 et le médecin complaisant », *Revue des sciences religieuses*, 65, 1991, p. 33-51 (aspects paraboliques) ; *id.*, « Le thème du médecin dans les premiers dialogues philosophiques de saint Augustin », *Augustiniana*, 39 (4), 1989, p. 447-461 (dans le cadre des entretiens de Cassiciacum).

Une série de recherches, intéressantes au demeurant, est axée sur les problèmes de la sexualité et du mariage, et elles impliquent peu les cas pathologiques guéris par les miracles : l'hystérie n'apparaît guère, même dans les cas de possession démoniaque[5].

Qu'il s'agisse des mentions les plus courantes de la maladie ou de la thérapeutique, ou des guérisons miraculeuses, chez Augustin comme chez ses prédécesseurs, on doit prendre en compte le symbolisme récurrent du « Christ-Médecin »[6] : celui qui guérit les corps comme sièges corruptibles de la maladie, mais aussi comme réceptacles métaphoriques du vice et du péché.

Avant d'insérer cette recherche dans la théologie chrétienne et dans sa téléologie (la valeur de la santé physique)[7], comme dans son eschatologie de la maladie, de la souffrance et de la mort, il importe d'approfondir la curiosité médicale d'Augustin, et, dans la nosologie de l'apologiste, les « miracles de Carthage » fournissent des exemples privilégiés[8].

Augustin a noté, dans *La Cité de Dieu*[9], à la fois la régression des miracles après l'époque évangélique, et la réapparition des guérisons miraculeuses dans la Carthage de la fin du IV^e^ siècle, en liaison avec le transfert des reliques des saints, avec leur intercession, obtenue par la prière. À une époque où les témoins oculaires surabondent, et où le témoignage est renforcé par la diffusion des *libelli miraculorum*[10], Augustin a recensé nombre de guérisons miraculeuses : leur observation personnelle, les récits des médecins connus

5 N. Blasquez, « Feminismo Agustiniano », *Augustinus*, 27, 1982, p. 3-53 ; C. Burke, « San Agustin y la sexualidad conjugal », *Augustinus*, 35, 1990, p. 279-297 ; D. Covi, « Valor y finalidad del sexo segun San Agustin », *Augustinus*, 18, 1973, p. 3-21. Voir aussi J.-M. Blasquez, « Los anticonceptivos en la Antigüedad Clasica », dans *El Mediterraneo y Espana en la Antigüedad*, Madrid, Cátedra, 2003, p. 453 *sq.*

6 J. Oroz Reta, *La retorica en los Sermones de San Agustin*, Madrid, Libreria Editorial Augustinus, 1963, p. 239 ; J. Courtès, « Saint Augustin et la médecine », dans *Augustinus Magister*, Paris, Études augustiniennes, 1954, p. 48 *sq.* (« Le Christ médecin ») ; F. Dolbeau, *Augustin et la prédication en Afrique. Recherches sur divers sermons, authentiques, apocryphes ou anonymes*, Paris, Institut d'études augustiniennes, 2005, p. 112 et 268, n. 54 (problème du « médecin céleste »).

7 Voir Conclusion : « Augustin et la téléologie de Varron ».

8 *La Cité de Dieu*, dans *Œuvres de saint Augustin*, 5^e^ série, Dombart, Kalb, Bardy, Combès, Paris, Desclée de Brouwer, 1960, XXII, 8, § 567 *sq.*

9 Le début de *La Cité de Dieu*, XXII, 8, § 566, pose le problème de la rareté des miracles contemporains, regrettée par la ferveur populaire, et utilisée par le scepticisme contre les miracles anciens, gages de « la résurrection du Christ et de son ascension au ciel ». Toute l'apologétique des livres XXI et XXII est axée sur cette vérité de la foi, qui garantit l'eschatologie. L'Église victorieuse n'a plus besoin de ces preuves, *cf. De uera religione*, 25, et *De utilitate credendi*, 16, 34 – antérieurs. Pour les miracles du Christ, *ciu.*, XXII, 8, § 565 (sans exemples précis) – pour ceux des apôtres, XXII, 8, § 560.

10 Références des *libelli miraculorum*, appelés souvent *acta* : *ibid.*, § 577-579 (rédigés et lus par les miraculés), 580-581 (lecture promise en chaire, d'un *libellus* qui sera le sermon 322).

de l'évêque[11], enrichissent de jour en jour un catalogue auquel Augustin ajoute le souvenir ancien du miracle de Milan[12]. Il importe de reconstituer ce catalogue, d'opérer éventuellement un classement nosologique, en comparant les affections guéries avec celles des miracles de l'Évangile.

La mentalité populaire de l'Afrique chrétienne admet la puissance des démons[13], dont l'intervention diabolique est susceptible à la fois de provoquer la maladie et d'opérer la guérison – dans le cas d'incantations de type magique. Si la patristique antérieure considère l'intrusion des démons dans les corps comme la cause déterminante des maladies[14] – telle est la thèse de Lactance, entre autres –, le domaine privilégié du démon reste l'âme, qu'il souille d'images et de pensées sacrilèges, qu'il aliène dans une sorte de possession. Ainsi se trouve franchie la frontière entre la pathologie mentale et la « possession »[15].

Des cas de pathologie lourde, liés à une lésion organique interne, on est fondé à retrancher l'*aeuum graue* de Martial de Calama[16] : sa maladie, qui pousse les siens à l'amener au baptême, est probablement la *cachexie* du vieillard[17] ; la narration, assez longue, suggère qu'il est en fin de vie, et de fait, il mourut « peu après ». Augustin ne précise pas davantage le mal de la religieuse « atteinte d'une maladie qui rendait le cas désespéré »[18] : compte tenu d'autres narrations du contexte, on peut conjecturer un cancer, mais l'important est que dans ce cas la patiente meurt, et que le miracle réside dans

11 Voir *infra* : Vindicianus (qui a libéré Augustin de la magie) ; Ammonius ; Alexandrinus.

12 *Ciu.*, XXII, 8, § 567 ; *conf.*, IX, 7, 16 ; *serm.* 288 et 318. Ces miracles contemporains, avant ceux de Carthage, sont plutôt minorés en vertu de la théorie de l'interruption « programmée » des miracles anciens.

13 La démonologie d'Apulée n'est pas en cause, car elle est déduite du platonisme : Augustin polémique souvent contre le *De deo Socratis* (surtout dans *ciu.*, VIII, 12 *sq.*). L'« hermétisme africain », résumé par l'*Asclepius* pseudo-apuléien, exalte l'Asclépios guérisseur et salvateur ; or la patrologie considère Esculape, soit comme un homme abusivement divinisé, soit comme un « démon » – étant entendu qu'il peut y avoir de « bons démons » (*ciu.*, IX, 2). Sur l'hermétisme africain et son esculapisme, J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris, L'Artisan du livre, 1942, p. 255-266 (« L'hermétisme africain »).

14 Arnob., I, 50.

15 *Ciu.*, VIII, 22 explicite le rôle du démon dans la « corruption de l'âme ». Le catalogue des miracles de Carthage précise les cas de « possession » : la possédée d'Hippone (§ 573-574) ; le jeune possédé de Victoriana, qui expulse le démon vaincu (§ 573) ; Hespérius (§ 572) ; les dix enfants « maudits » de Césarée, parmi lesquels Paul et Palladia (§ 579). Tous ces cas rentrent dans la rubrique des « démoniaques » des Évangiles, *cf. infra*.

16 *Ibid.*, XXII, 8, § 575.

17 Cels., II.1.22 : la cachexie est concomitante, chez les vieillards, des difficultés respiratoires et urinaires, et des maux rénaux ; chez Caelius, elle se retrouve comme « débilité », *cf.* notre *Médecine à Rome*, *op. cit.*, p. 217. Celse reproduit le bilan nosologique des *Aphorismes*, III.

18 *Ciu.*, XXII, 8, § 576 : ... *aegritudine laboraret ac desperaretur.*

son retour à la vie. De même, le cas rarissime, du petit enfant d'Audurus[19], écrasé par un chariot, et ressuscité dans la *Memoria* du martyr Étienne. Le miracle concerne presque toujours la maladie mortelle, et non la mort violente avec traumatisme.

Il importe d'abord de fixer le catalogue de ces guérisons miraculeuses, en classant les pathologies dans la nosologie gréco-romaine, et dans la typologie évangélique des miracles[20].

Avant de classer et d'analyser les guérisons miraculeuses de Carthage, en relation avec la nosologie antique et la théologie du miracle, il importe de noter que, dès sa jeunesse, Augustin a vécu le problème du déterminisme physiologique de la maladie et du processus transcendant de la guérison. Si les *Lettres*, à dominante pastorale et doctrinale[21], nous renseignent très peu sur l'expérience de la maladie, c'est une caractéristique de toute la production épistolaire des Pères : en cela elle s'oppose au genre épistolaire profane, celui

de Cicéron, de Pline l'Ancien, de Fronton[22]. On découvre certes, ici et là dans les œuvres doctrinales, des confidences sur la santé de l'évêque : dans tel sermon mis en lumière récemment par F. Dolbeau (son *infirmitas*), ou dans la lettre XXXVIII de 397 (l'épreuve douloureuse des hémorroïdes)[23] ; dans la confidence du *De ordine* sur le *stomachi dolor* qui a contraint Augustin à abandonner sa chaire de rhéteur[24]. Mais aucune de ces confidences ne recèle un arrière-plan théologique ou une eschatologie de la souffrance : la guérison, purement naturelle, est sous-entendue. Il n'en va pas de même pour quelques passages majeurs des *Confessions*.

Dans V, 9, l'auteur relate une maladie aiguë (« la torture d'une affection corporelle ») qui l'acheminait « vers les enfers » en situation d'impénitence finale ; la « montée des fièvres » (notons le pluriel) qui semblait préluder aux châtiments éternels. Or Dieu lui a apporté « la santé du corps associée

19 *Ibid.* : *... non solum reuixit, uerum etiam inlaesus apparuit.*

20 Le catalogue des miracles médicaux de l'Évangile se trouve surtout dans Marc (2, 1 et 5) et Matthieu, 4 : tous les tourments, démoniaques, lunatiques, paralytiques ; 8 : guérisons multiples ; 20 : les deux aveugles de Jéricho ; surtout 8-9 : catalogue des « guérisons multiples » (références dans *La Bible de Jérusalem*, Paris, Zodiaque, 1994). On note, parmi les infirmités et maladies, lèpre, paralysie, « hémorroïse », cécité, claudication, mutisme « démoniaque ». Les Actes, 3, 14, évoquent un cas d'« impotence » congénitale.

21 Très net chez Ambroise et Cyprien.

22 *La Médecine à Rome*, *op. cit.*, chap. VIII, p. 462 *sq.*

23 *Augustin et la prédication en Afrique*, *op. cit.*, p. 163-170.

24 *De ord.*, 1, 5 : ces « douleurs de poitrine » ne sont pas strictement digestives, mais ce malaise neuro-végétatif, peut-être « vagal », fait intervenir la zone « cardiaque » – sens antique –, avec une certaine ambiguïté des « signes », *cf.* notre *Médecine à Rome*, *op. cit.*, p. 219-220.

à la maladie d'un cœur sacrilège »[25]. Encore rebelle aux « conseils de la vraie médecine » – la foi –, Augustin a été guéri grâce aux larmes et aux prières de sa mère, « veuve chaste, sobre, portée à l'aumône, soumise aux saints »[26]. La guérison miraculeuse avait pour finalité mystérieuse de permettre la conversion. Or Dieu, en sa toute-puissance et omniscience, a infléchi le déterminisme naturel pour imposer son « ordre », selon un dessein prédestiné, et il « a sauvé le fils de sa servante »[27]. Le même arrière-plan théologique apparaît dans un épisode antérieur, la maladie d'enfance des *Confessions*, I, 11, qualifiée de *pressus stomachi* presque mortel[28] (syndrome d'oppression pectorale, cardio-respiratoire, avec signes fébriles prélétaux). L'enfant réclame le baptême du Christ à « la piété de sa mère et à l'Église »[29] (par la prière), mais, avec le recul, les desseins de Dieu paraissent mystérieux, car on diffère le baptême : la survie corporelle pouvait faciliter, non la purification, mais « de nouvelles souillures »[30]. On peut proposer une lecture analogue pour la maladie mortelle de l'ami irremplaçable (*Confessions*, IV, 4). Le « Dieu des vengeances et des miséricordes » l'a « enlevé de cette vie » : l'issue fatale apparaît après une rémission qui fait suite à un accès de fièvre et à « une léthargie accompagnée de sueurs mortelles »[31]. Or le malade a été baptisé à son insu, ce qui peut expliquer la rémission par le dessein divin – le souci de la conversion –, mais revenu à la pleine conscience, il rejette avec horreur le baptême, et une rechute fébrile l'emporte en quelques jours. Le cursus pathologique, celui des fièvres récurrentes, n'exclut pas une volonté divine parallèle[32], arbitraire et absolue. La punition corporelle du sacrilège corrobore l'idée de guérison miséricordieuse qu'on a vue orientée vers le salut du malade.

La maladie finale de Monique[33], relatée dans ses phases successives, est traitée avec une certaine précision clinique ; on peut conjecturer, non la

25 *Conf.*, V, 9, 17.

26 *Ibid.*

27 *Ibid.*

28 Voir *supra*, note 4.

29 *Conf.*, V, 9, 16 : allusion à une maladie antérieure (*melior eram puer*).

30 *Conf.*, I, 11, 17 : ... *ut adhuc sordidarer.*

31 *Conf.*, IV, 4, 8 : ... *febribus in sudore letali et cum desperaretur.* Les « fièvres » souvent évoquées, comme la « langueur », au sens général de maladie, recèlent dans la littérature médicale latine une ambiguïté (maladies récurrentes, ou « signes » de la maladie ?). Voir notre *Médecine à Rome*, *op. cit.*, p. 204-205 : exégèse de Cels., II, 4, 4-5.

32 C'est le problème de l'*ordo* imposé par Dieu au processus physiologique, *cf. conf.*, V, 9, 17, et Conclusion.

33 *Conf.*, IX, 8-11 : la maladie de Monique se manifeste par des fièvres récurrentes, comme les « tierces » ou les « quartes », avec une rémission importante. Il ne semble pas s'agir de la malaria-*pestilentia*, fléau du Bas Tibre ; les symptômes seraient plutôt ceux d'un œdème pulmonaire.

« pestilence » paludéenne du Tibre, mais une « phtisie », voire un œdème pulmonaire : la récurrence de la fièvre n'a nulle relation avec les perspectives du salut, dans le cas de Monique. Tout paraît relever d'un ordre de causalité naturelle sur lequel la méditation ultérieure sur le salut mettra l'accent.

Il importe évidemment de distinguer entre les infirmités congénitales ou acquises et les maladies. Les miracles évangéliques concernent essentiellement les infirmités congénitales, telles que cécité, surdité, claudication[34], et Augustin, comme la patrologie en général, distingue infirmité et maladie[35]. Certaines infirmités sont ambiguës : si la femme aveugle de Carthage est guérie par le contact de la relique de saint Étienne, à Aquae Tibilitanae[36] – le choix du lieu étant révélateur –, sa cécité doit être congénitale. Son cas paraît différent de celui du miraculé de Milan, dont la cécité était sans doute une *passio scotomatica* occasionnelle[37]. Cette pathologie se distingue à la fois de la cécité congénitale et de l'ophtalmie infectieuse guérie par le « miracle royal » d'Alexandrie[38].

Dans le tableau nosologique d'Augustin, il faut faire une place à part à la pathologie nerveuse, trouble, ambiguë, comme les perturbations des enfants aliénés par la malédiction paternelle (*La Cité de Dieu*, XXII, 8, § 579), ou les divers cas de « possession » qui illustrent une thèse « classique » de la patrologie : l'emprise nocive des démons sur le corps malade[39], union pathologique du corps et de l'âme. Il conviendrait également d'éclaircir la notion de *languor*, « faiblesse », « dépérissement physique » associé à un « abattement » : chez Augustin, le *languor* est très souvent, avec ou sans allusion à la *phtisis*, le symbole d'une maladie physique[40] inhérente au *corpus*

34 Par comparaison au catalogue évangélique, notons *ciu.*, XIX, 4, § 357 : ... *surdus, caecus, insanus, phrenetici, torpor, tarditas (podagra), deformitas* ; ces « misères » du « corps corruptible » associent infirmités de naissance et pathologies diverses, y compris le *tremor* nerveux, et les arthroses (... *dorsi spina curuetur*). Une des causes est le *daemonum incursus*.

35 *Ibid.*, XXII, 5, § 580 ; de même Lact., *inst.*, IV, 15, 6. Le *claudus* traîne une infirmité de quarante ans ; les *languentes* sont le synonyme des *aegri*, des *morbis uariis laborantes* (sens général de *languor* dans les *Sermons*).

36 *Ibid.*, XXII, 8, § 574 : procession épiscopale dans cette ville de Numidie connue pour ses sources chaudes.

37 Le *caecus* de XXII, 8, § 567 – épisode rappelé par *uera rel.*, 25, 46-47 ; les *Confessions*, IX, 8, 16, montraient un certain détachement d'Augustin à l'égard du miracle ; voir les sermons 286 et 318. Il se peut que cette « cécité », si elle ne résulte pas d'une cataracte sénile, soit un cas de *passio scotomatica* (Caelius Aurélien, *CP*, V, 2, 51 *sq.*). Maladie souvent « hivernale », voir le Tableau, dans notre *Médecine à Rome, op. cit.*, p. 214-215.

38 Tacite, *hist.*, IV, 81 : les hypothèses des médecins, sceptiques sur l'aspect congénital, évoquent pour la *caecitas*, peut-être curable, des « obstacles » anatomiques, plutôt qu'une perturbation physiologique irréversible.

39 *Ciu.*, XIX, 4, § 357 : le *daemonum incursus*, qui ne se limite pas à la pathologie nerveuse.

40 *Sermon* 299.6 et *Discours sur les Psaumes*, 5 ; Ps., 102, 6, etc.

corruptibile, comme dans le *Discours sur les Psaumes*, mais il peut aussi définir, comme dans le cas de la Carthaginoise Petronia, une maladie « de langueur » causée par un processus interne de dégénérescence – tel diagnostic moderne que l'on voudra[41].

À ce *languor* de Petronia, il convient de lier la cachexie sénile de Martial de Calama[42] : l'épisode rejoint les « cas » des *Confessions*, dans la mesure où le sursis miraculeux permet la conversion et le baptême. Il est dit que le patient à bout de souffle (*aeuum graue*) meurt peu après. Seul le délai de la grâce divine, obtenu par la médiation de saint Étienne, constituerait une dérogation au « cours ordinaire de la nature »[43].

L'étude des miracles de Carthage doit, semble-t-il, être focalisée sur les pathologies incurables, qui permettent de cerner le domaine de la médecine et l'espace du miracle.

Il convient de préciser la notion de « pathologie incurable », et de ne pas la confiner aux « maladies aiguës » à l'issue fatale. Les textes médicaux latins, de Celse à Pline, nuancent la distinction hippocratique[44] en introduisant la notion de « maladies longues » : elles peuvent être très éprouvantes, et on les voit, dans le genre épistolaire classique, justifier le suicide libérateur[45]. Parmi ces maladies « longues » se trouve le dépérissement de Petronia, atteinte de *magno atque diuturno languore*. Cette consomption, proche de la phtisis hippocratique, est qualifiée de *diuturnus languor*[46], et, comme tous les états léthargiques, elle est considérée comme un cas désespéré : « tous les secours des médecins avaient échoué ». Il en va de même des cas de podagre, chroniques, mais douloureux : deux citoyens et un étranger guéris à Calama par l'intercession du martyr Étienne. La goutte d'un médecin connu de Carthage est présentée de manière plus précise[47] : certes, l'intervention des démons qui interdisent au patient de se faire baptiser et lui écrasent les pieds

41 Les indications du corpus médical antique restent vagues sur les maladies dégénératives. Le cas du Marcellinus de Sénèque, *cito senex*, n'est pas clair.

42 *Ciu.*, XXII, 8, § 575 et 578.

43 Voir *infra*. Conclusion.

44 *La Médecine à Rome*, *op. cit.*, p. 200 *sq.*

45 Cas de Marcellinus, Sénèque, *epist.*, 77, 5 : ... *cito senex, morbo et non insanabili correptus sed longo et molesto et multa imperante.*

46 Il est difficile d'assimiler ce *languor*, synonyme de dépérissement et de chute des forces, chez Augustin, à la *phtisis-tabes* hippocratique (*Prorrhet.*, 2, 7 = Cels., II, 8, 6 et 24), et pourtant, les signes de « faiblesse » sont importants et convergents. Le « cas désespéré » de Petronia est souligné par le § 578 : ... *medicorum adiutoria cuncta defecerant.*

47 XXII, 8, § 571.

(traitement drastique destiné à faire prévaloir l'art sur la foi ?), reste ambiguë, mais cette goutte, aggravée par les sévices démoniaques, est une « torture »[48].

Les cas les plus révélateurs de la culture médicale et de la théologie du miracle d'Augustin sont évidemment fournis par les tumeurs, ulcères et « fistules[49] », qui répondent à la condition *sine qua non :* être des cas « désespérés ». La religieuse de Caspaliana souffre d'un mal qui fait désespérer de sa survie – le critère qui justifie, dans la déontologie hippocratique, le refus de l'acharnement thérapeutique[50] ; il doit s'agir d'un « cancer » à ranger dans le catalogue des autres cas plus explicites.

La paralysie apparaît souvent dans les pathologies recensées par Augustin, mais que recouvre-t-elle au juste[51] ?

Quelques dossiers méritent d'être étudiés plus particulièrement, en raison de l'étendue et de la précision de la *narratio*, très travaillée : les *fistulae* de l'*aduocatus Innocentus*, le cancer mammaire d'Innocentia, et, à la rigueur, l'ophtalmie foudroyante, avec détérioration de la prunelle et énucléation, présentée comme un cas désespéré relevant de la prière, et non du médecin, parce qu'il s'agit d'un sortilège démoniaque[52].

Le cas d'Innocentius a été très approfondi, pour donner à la narration une valeur démonstrative et apologétique – on verra laquelle. Augustin part d'un diagnostic initial : il est affligé de *fistulae numerosae atque perplexae in posteriore atque ima corporis parte*[53]... L'observation clinique définirait des fistules anales, liées plus ou moins aux hémorroïdes, mal dont Augustin a souffert[54] et qui est lié au catalogue des miracles évangéliques selon Matthieu[55]. Augustin connaît assez de médecins contemporains et de traités anatomo-pathologiques

48 *Ibid.* : ... *etiam conculcantibus pedes eius in dolorem acerrimum.* S'agit-il d'un traitement démoniaque – en vertu de l'ambivalence des « démons » – ou de sévices ? Or Esculape est un démon, et l'esculapisme populaire lié à l' « hermétisme », est vivace en Afrique : à preuve le traitement analogue analysé par J. Carcopino, *Aspects mystiques de la Rome païenne*, *op. cit.*, p. 252-253. Voir, *supra*, Tac., *hist.*, IV, 81.

49 Une petite encyclopédie des fistules est fournie par Cels., V, 26, 12 : leurs types, les techniques d'exploration. Celse, comme Scribonius Largus (*Compositiones*, 206 et 208) croit à la vertu des emplâtres, mais admet que la difficulté d'application interne justifie la chirurgie (VII, 4, 1 *sq.*) ; il donne (VII, 4, 4) des précisions pour l'opération de la fistule anale.

50 J. Courtès, « Saint Augustin et la médecine », art. cit., p. 46, n. 2 : référence à *Aphorismes*, 6, 38.

51 On a vu sa récurrence dans le catalogue des miracles évangéliques, *cf. supra*. Voir *La Médecine à Rome*, *op. cit.*, p. 222 *sq.*

52 XXII, 8, § 573 : la *narratio* est étoffée en raison des implications « démoniaques » et des prières d'exorcisme.

53 *Loc. cit.*, § 568. Les *fistulae perplexae* correspondent aux fistules *tortuosae/multiplices* de Celse.

54 *Supra*, n. 23 : *sermon* 20 B.

55 Matthieu, 8-9.

pour songer aux « ulcères profonds, étroits et calleux »[56] de Celse. Il a subi une première opération, douloureuse et inefficace (*sectio*)[57] ; la chirurgie semble avoir précédé, contrairement à l'ordre canonique, la médication. On rapprocherait ce cas des abcès antérieurement mal opérés de Pline[58]. Mais Augustin a-t-il une connaissance si fine de l'*Histoire naturelle ?* L'erreur des chirurgiens, que les médecins tentent de rattraper, est d'avoir « coupé » moins que de nécessité, puisqu'une fistule a échappé à l'exploration. Tous les autres abcès visibles étaient guéris, grâce au fer et à la médication, et l'abcès « rebelle à toute thérapeutique » posait le problème d'une seconde intervention.

Les avis médicaux diffèrent, et la narration est l'occasion pour Augustin de souligner les dissensions, personnelles ou « sectaires »[59]. On voit s'opposer le médecin interventionniste et les partisans de la médication, qui moquent l'impéritie de leur confrère et promettent la guérison, obstinément et malgré l'inefficacité des remèdes, « non par le fer, mais par les médicaments »[60]. Le constat d'échec crée le cas « désespéré », qu'on essaie de dépasser en élargissant la consultation à une autorité, le célèbre Ammonius, qui confirme le choix de la médication des confrères. Mais le temps passe « en vains espoirs » et les praticiens se rallient à l'intervention chirurgicale. C'est ici qu'intervient « un certain Alexandrinus, qui passait pour un chirurgien merveilleux »[61]. Ce dernier examine en spécialiste les cicatrices, loue « le travail des autres », mais conclut à l'opération inévitable, ultime recours : « on décide qu'en présence d'Alexandrinus ils ouvriront avec le fer la fistule reconnue de tous incurable autrement ». Un intermède, qui prépare le miracle, souligne la terreur du patient, et décrit les visites de « saints personnages », prêtres, diacres et évêques[62], qui promettent d'assister à l'opération ; « ils le consolèrent, l'exhortèrent à mettre en Dieu sa confiance et à se soumettre courageusement

56 VII, 4, 1.

57 Emploi constant du verbe *secare* pour désigner l'intervention chirurgicale, *cf.* Cels., VII, Pr., 4.

58 *Nat.*, XXVI, 126.

59 Thème récurrent de l'« anti-Hippocrate », voir Pline, *nat.*, XXIX, 6 *sq.*, et l'écrit *Sur les Sectes*, de Galien : la virulence des dissensions est soulignée par les doxographies médicales de Caelius Aurélien. Ici le climat est pacifié, et tout se résout dans un consensus.

60 *Ciu.*, XXII, 8, § 568. Voir Cels., VII, Pr., 1-2 : l'efficacité comparée de la pharmaceutique et de la chirurgie. Le pharmacien Marcellus (*La Médecine à Rome*, *op. cit.*, p. 404) n'admet l'intervention que dans les cas qui dépassent la médication. Noter les formules *consensu omnium aliter insana* et *nisi ferro nullo modo posse sanari*.

61 L'existence historique du personnage n'est pas mise en doute. On notera qu'à la différence des confrères malveillants, il observe une déontologie exigeante à base de solidarité confraternelle ; il croit à l'association des compétences, *cf.* Hippocrate, *Préceptes*, 8 *sq.* Notons la référence à « son caractère » ou « sa conduite » (... *ualde a suis moribus abhorrere*).

62 L'historicité des personnages paraît incontestable.

à sa volonté »[63]. Les amis d'Innocentius se livrent à de ferventes prières. Un des mérites exceptionnels de cette narration est de décrire avec réalisme toutes les phases préparatoires de la chirurgie ; dans une progression pathétique qui ne laisse pas pressentir le miracle, le chirurgien inspecte et explore la fistule et la trouve totalement cicatrisée. Même si le mal incurable n'était pas mortel, on se trouve dans la situation hippocratique « classique »[64] : l'abandon par les médecins traitants, l'ultime et dangereux recours à la chirurgie, qui était conforme aux « lois naturelles ». À la narration copieuse du cas Innocentius s'oppose la *narratiuncula* consacrée à l'évêque de Siniti, Lucillus : il portait en procession les reliques d'Étienne, quand il fut guéri miraculeusement d'une fistule invétérée qui attendait « la main du chirurgien »[65].

C'est évidemment la carcinologie[66] qui, dans les miracles de Carthage, permet de cerner les conditions optimales du miracle, parce que l'échec de toute médication, le renoncement des praticiens définissent le cas désespéré et mortel. Le miracle du mime de Curubis n'est certes pas à dédaigner, puisqu'il a été guéri à la fois de paralysie et « d'une hideuse enflure des parties génitales » – la tumeur scrotale décrite par Celse et matérialisée par des « ex-voto »[67].

L'épisode du cancer mammaire d'Innocentia[68], *religiosissima femina*, permet d'évaluer la culture d'Augustin en la matière. Le mal est appelé *cancer*. Le terme, connu de Celse qui l'insère dans une terminologie différenciée (V, 28, 3), mais ignoré de Pline, est général : il recouvre tous les *mala ulcera*, et les deux catégories discernées par les termes *carcinomata* et *cacoèthes*[69]. L'observation médicale discerne donc toute une variété de cancers, aux caractères cliniques différents, avec des indices de gravité et de « curabilité ». Si l'on oppose parfois le *cacoèthe* curable au *carcinoma* irréversible, la médecine

63 L'exhortation qui correspond à la forme chrétienne de la parénétique, est équivoque : ... *ut in Deo fideret eiusque uoluntatem uiriliter ferret*. Acceptation de la chirurgie inévitable (les *Sermons* conseillent cette attitude, voir *La Médecine à Rome*, *op. cit.*, Appendice VII), ou résignation à l'issue fatale de l'opération ? La contradiction se résout, chez Augustin, dans les devoirs du patient chrétien.

64 *Aphorismes*, 7, 87 ; *Art.*, 8 ; *Airs, eaux, lieux*, 2. Voir J. Jouanna, *Hippocrate*, Paris, Fayard, 1992, p. 222-223. Celse (V, 28 D-E ; VII, Pr., 1-2) et Scribonius Largus (200) ont souligné la solidarité et la gradation des trois parties de l'art de guérir.

65 XXII, 8, § 574 : ... *medici opperiebatur manus* – désignation concrète, latine, de la chirurgie. *Cf.* Celse : *manu curare*.

66 *La Médecine à Rome*, *op. cit.*, p. 261 *sq.*

67 *Ibid.*, p. 409. La tumeur scrotale du mime de Curubis (§ 571-572) correspond à l'anatomo-pathologie de Cels., VII, 18, 3-4 : inflammation des *uenae*, *pondus*, etc.

68 XXII, 8, § 570-571 : le « cancer » est nommé, et il paraît si avancé que sa guérison appelle la référence à la résurrection des morts.

69 *La Médecine à Rome*, *op. cit.*, p. 261-262 : *carcinoma* incurable.

gréco-romaine admet une part de réussite thérapeutique[70]. Augustin, qui connaît Celse, mais sans doute pas exhaustivement, ne semble pas s'embarrasser de nuances, quand il écrit : « elle souffrait d'un cancer au sein, mal qu'aucun traitement médicamenteux ne peut guérir, s'il faut en croire les médecins »[71]. Certes une ambiguïté subsiste : le consensus médical n'abolit pas le doute, et surtout, on peut se demander si c'est le cancer en général, ou le cancer mammaire qui est incurable. La narration distingue, comme dans la carcinologie « classique » vulgarisée par Celse, le traitement médicamenteux, parfois marginal, et l'ablation chirurgicale : « on a l'habitude de pratiquer l'excision et de séparer du corps l'organe où naît le mal[72] ». Or – alternative qui souligne deux types de cancers –, il se peut qu'on ait intérêt, pour prolonger quelque peu la vie, sans pour autant faire autre chose que retarder la mort, à abandonner tout traitement (*omnis est omittenda curatio*), selon la maxime attribuée à Hippocrate. Cette *sententia* des *Aphorismes*, connue de Cicéron et de Celse[73], censure l'acharnement thérapeutique, y compris l'ablation, dans les cas désespérés. Rien n'indique qu'Augustin ait lu le petit bréviaire de carcinologie de Celse[74]. L'abstention ne signifie pas qu'on s'en remet à la nature, comme dans certaines maladies, du soin de la guérison. Le médecin ami d'Innocentia considère apparemment le cas comme désespéré, puisqu'il lui avait « donné le conseil de s'abstenir de toute médication, si elle voulait prolonger un peu sa vie »[75]. L'ablation n'avait pas été envisagée. Innoncentia s'était contentée « de tracer sur son sein le signe du Christ », et la patiente guérit. Or le médecin adopte une attitude critique, « scientifique »[76], qui éclaire la problématique du miracle. La guérison est incontestable par la

70 Dans le dernier état de la médecine antique, Caelius Aurélien (*CP*, III, 15, § 123) considère le *carcinoma* comme incurable. Or, malgré la distinction, Pline, dans les livres XX-XXVIII, multiplie les recettes thérapeutiques pour les deux types de « cancers ».

71 *Loc. cit.*, § 570 : ... *nullis medicamentis sanabilem.*

72 *Ibid.* : ... *praecidi solet et a corpore separari membrum.*

73 Ce précepte de prudence et d'humanité des *Aphorismes*, 6, 38, connu de Cicéron (*Att.*, XVI, 15, 5 : ... *desperatis etiam Hippocrates uetat adhibere medicinam*) doit figurer dans les *breuiaria* : Cicéron connaît mal le « corpus hippocratique ». Il oriente la réflexion sur les tumeurs de Celse, V, 28, 2 D ; on le retrouve chez Galien, *Therap. Glauc.*, 2, 10. L'opinion commune est que l'accumulation des traitements, ou leur radicalisation, exaspère le mal et hâte l'issue létale.

74 Le Cornelius Celsus de *sol.*, I, 12, 21, est l'encyclopédiste, et rien n'indique qu'Augustin le connaît précisément comme médecin.

75 Ce passage appelle le rapprochement avec Cels., V, 28, 2 C : ... *neque ulla umquam medicina profecit* (il s'agit des médicaments « érodents » ou « caustiques »), *sed adusta protinus concitata sunt et increuerunt donec occiderent.*

76 XXII, 8, § 570 : le médecin sceptique, et respectueux de l'*Hippocratis definitio*, demande une explication causale relative à une merveille « naturelle », et la patiente répond que la guérison d'un cancer, merveille médicale, est cautionnée par la merveille majeure de la résurrection d'un « mort de quatre jours ».

confrontation des deux examens cliniques, mais elle semble « triompher du principe d'Hippocrate » – le déterminisme physiologique irréversible.

Toutes les maladies graves guéries par le miracle de saint Étienne à Carthage se distinguent des infirmités de naissance de l'Évangile, dans lesquelles n'existait pas l'alternative de la médication ou de la pharmacie. Dans les miracles de Carthage, l'antinomie est totale entre l'art impuissant et la grâce divine efficace. Les narrations s'insèrent dans le cadre « technique » de la tripartition thérapeutique graduée[77], et un élément caractéristique est que la chirurgie, conçue comme l'ultime recours, fait trembler Innocentius, voire Innocentia[78]. Augustin semble partager ces appréhensions, si l'on se réfère à la remarque d'un sermon sur la nature incurable de l'hydropisie[79] : il doit penser au risque mortel de la paracentèse, sur lequel insiste l'encyclopédie de Caelius Aurélien, son contemporain[80].

Dès lors, les miracles de Carthage permettent de cerner la doctrine quasi définitive d'Augustin sur les relations entre le déterminisme physiologique, la technique médicale et la toute-puissance divine[81].

S. Lancel, dans son *Saint Augustin*[82], a très bien posé le problème de la théologie du miracle chez l'évêque d'Hippone : « en retrait par rapport à beaucoup de ses fidèles », convaincu que « les miracles avaient été utiles dans les premiers temps de l'Église » (dans l'apologétique primitive), il a eu l'occasion, de 405 à 420, d'affiner sa réflexion sur « le statut ontologique du miracle », aiguillonné en quelque sorte par « la première vague des miracles survenus en Afrique à la suite de la diffusion des reliques de saint Étienne ». La grande question théologique est de savoir si le « merveilleux chrétien », qui oscille dans *La Cité de Dieu*, entre les *mirabilia* de la nature chers à Pline[83] et le miracle médical, implique la rupture des « lois de la maladie », du déterminisme naturel, ou s'il s'y intègre dans une vision plus large. Il est certain que dans la *Cité de Dieu* la défense et illustration du miracle médical s'insère dans une dialectique des merveilles de la foi, dont la plus éclairante

77 Consacrée après Hippocrate (*La Médecine à Rome, op. cit.*, p. 113), essentielle pour Celse, elle sous-tend toute la réflexion sur la médecine d'Augustin, *cf.* notre Appendice VII.

78 La *narratio* (§ 568 et 571) insiste sur l'épouvante vécue des patients : *... expauit, expalluit nimio turbatus timore... exhorrescente.* Les *Sermons* insistent surtout sur la douleur physique et les cris des patients.

79 *Sermon*, 348.

80 *La Médecine à Rome, op. cit.*, p. 414-415.

81 On se reportera avec fruit à la riche synthèse de F. J. Thonnard, édition de référence du livre XXII, « Notes complémentaires », 40, p. 795-801 : l'évolution de la pensée augustinienne.

82 S. Lancel, *Saint Augustin*, Paris, Fayard, 1992, p. 452-453 ; p. 654 *sq.*

83 On a relevé, chez Augustin, l'exploitation systématique des « miracles païens », ceux de la « nature » et de la physique collationné par l'*Histoire naturelle*, *ciu.*, XX, 4, § 492 *sq.*

est la victoire sur la mort[84], la guérison absolue, qui explique les résurrections terrestres provisoires et porte en elle la promesse de la résurrection de la chair « corruptible »[85].

Une confrontation des cas de guérison miraculeuse de Carthage avec les diverses parties de la médecine gréco-romaine fait apparaître chez Augustin une curiosité permanente, soutenue par une bonne information, qui semble s'approfondir des *Sermons* à *La Cité de Dieu*[86]. Il est superflu de rappeler qu'à son époque, l'intégration de la médecine aux disciplines « libérales » est achevée[87], et que les milieux médicaux ont été touchés par l'apologétique chrétienne. Qu'on se reporte aux travaux de A. Von Harnack et Ch. Schulze-S. Ihm[88].

Les *Sermons* et les *Psaumes*, au-delà des métaphores et des paraboles, prouvent qu'Augustin attribue une valeur positive, dans la « cité terrestre », à l'art de guérir – ou de prolonger la vie.

Cette valorisation de la médecine recèle diverses implications philosophiques, très nettes dans l'œuvre augustinienne. Au premier chef figure, dans le cadre de l'opposition entre le corps corruptible et l'âme immortelle, une téléologie qui, dans le sillage de Varron, valoriserait la santé et l'intégrité, dans le livre XIX de la *Cité*[89]. En second lieu, il apparaît que la médecine, avec ses essais et ses erreurs, comme le montrent, entre autres, les cas d'Innocentius et d'Innocentia, demeure un « art conjectural » – au sens de Celse[90]. L'hostilité d'Augustin au nihilisme académique n'affecte pas le probabilisme cicéronien[91].

84 La dialectique de la foi et de la raison, dans les livres XXI-XXII, part de la réflexion sur les merveilles naturelles, qui cautionne l'eschatologie de l'Enfer : elle aboutit à dépasser la *natura* par la *uoluntas omnipotentis Dei* (XXI, 7, § 501).

85 Thème de *ciu.*, XIX, 4, § 357, inséparable de l'image maîtresse de la condition humaine : « naître dans un corps mortel, c'est commencer une maladie » (psaume 102).

86 Voir *La Médecine à Rome*, *op. cit.*, Appendice VII.

87 Avant le Code Théodosien, Arnobe, II, 4-5, évoquant la diffusion mondiale et sociale des *magisteria* chrétiens, associe orateurs, grammairiens, rhéteurs, jurisconsultes et médecins, en ajoutant « qui explorent même les domaines secrets de la philosophie ».

88 Von Harnack, cité *supra*, a dénombré seize illustres médecins chrétiens, Latins et Grecs. Ch. Schulze, *Ärtzekunst und Gottesvertrauen*, *op. cit.*, p. 91 *sq.*, étudie avec un riche échantillon d'épigraphie funéraire gréco-romaine, les *Christliche Ärztinnen in der Antike*.

89 *Ciu.*, XIX, 4, § 357.

90 *De Medicina*, Pr., § 48, qui suit un développement sur la valeur des *disputationes* marqué par la méthode néo-académique.

91 On a noté (Th. Fuhrer, « Der Begriff "ueri simile" bei Cicero und Augustin », *Museum Helveticum*, 40, 1993, p. 107-127) que l'hostilité au scepticisme du *Contra Academicos* n'exclut pas le probabilisme de la connaissance humaine (*acad.*, II, 5, 11 *sq.*).

Qu'il s'agisse de la place de la santé dans les biens du corps, ou de l'efficacité technique d'une médecine supérieure au refus de la thérapeutique, l'humanisme augustinien n'est pas un ascétisme désincarné. Il se concilie fort bien, dans une « cité terrestre » qui prépare la « cité de Dieu » par les voies du baptême et de la prière, avec la foi chrétienne.

Reste le scandale intellectuel apparent du miracle, qui semble opposer au règne de Dieu le domaine d'une nature organisée, dont le Créateur transgresserait lui-même les lois[92]. Cette apparente antinomie entre le déterminisme impérieux d'une physiologie inscrite dans la Création, que certains Pères disent entièrement conforme au finalisme providentiel[93], et l'arbitraire des guérisons surnaturelles, n'existe pratiquement pas : les « lois naturelles » du commentaire *De Genesi ad litteram*[94], étant l'œuvre de Dieu, peuvent être dépassées par sa toute-puissance, sans infirmer la *mortalitas* essentielle de l'homme, sans rejoindre la « magie » des démons et des faux dieux, parce que santé provisoire et salut de l'âme chrétienne s'harmonisent dans l'eschatologie[95].

92 Voir la problématique de F. J. Thonnard, éd. cit. : cette « difficulté » est également explicitée par F. Dolbeau, *Augustin et la prédication en Afrique*, *op. cit.*, p. 342.

93 Lactance, dans le *De opificio Dei*, 3 *sq.*, tributaire du *De natura deorum* cicéronien (livre II), exalte les merveilles du corps humain, œuvre du finalisme divin, en laissant de côté toutes les pathologies. Augustin, *ciu.*, XXII, 24, § 613, a vu dans le corps humain, malgré sa faiblesse relative et sa « mortalité », « la marque de la divine bonté et de la providence du sublime Créateur ».

94 *Genes. Ad litt.*, VI, 13 *sq.* ; IX, 16-18.

95 L'argumentation apologétique du livre XXI, § 487 *sq.*, contre les négateurs des merveilles chrétiennes, suppose acquise la réfutation de l'esculapisme – imposture humaine ou ruse démoniaque : Augustin dépasse les explications de la « nature » (§ 500-501), dénonce celles de la « magie » (§ 499), pour imposer (§ 501-502) la causalité divine : il faut revenir à l'épistémologie du miracle (5, § 495) ; elle postule que « l'inexplicable peut être réel ».

BIBLIOGRAPHIE SÉLECTIVE[1]

Agozzino T., « Una preghiera gnostica pagana e lo stile lucreziano nel IV secolo (Tiberiano, 4, P. L. M. III, p. 267 Baehrens) », dans *Dignam dis, a Giampaolo Vallot, Silloge di studi suoi e dei suoi amici*, Venezia, Libreria Universitaria, 1972, p. 169-210.

Appel G., *De Romanorum precationibus*, coll. « Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten », VII, 2, Giessen, 1909.

Armisen-Marchetti M., « L'expression du sacré chez Sénèque », dans *Les Écrivains et le sacré* (Actes du XII[e] Congrès de l'Association Guillaume Budé, Bordeaux, 1988), Paris, Les Belles Lettres, 1989, p. 309-310.

Babut D., *La Religion des philosophes grecs de Thalès aux Stoïciens*, Paris, PUF, 1974.

Bayet J., *Croyances et rites dans la Rome antique*, Paris, Payot, 1971.

Beaujeu J., « La religion de Pline le Jeune et de Tacite », *IL*, 8, 1956, p. 149-155.

Besnier M., *L'Île tibérine dans l'Antiquité*, Paris, Fontemoing, 1902.

Blaise F.-**Judet de La Combe** P.-**Rousseau** P. (dir.), *Le Métier du mythe. Lectures d'Hésiode*, Villeneuve-d'Ascq, Presses universitaires du Septentrion, coll. « Cahiers de Philologie », 1996.

Bloch R., « Les prodiges romains et la *procuratio prodigiorum* », dans *Mélanges Fernand De Visscher*, Bruxelles, Office international de la librairie, 1949, t. II-III, p. 119-131.

Bloch R., *Les Prodiges dans l'Antiquité classique*, Paris, PUF, 1963.

Boëls-Janssen N., *La Vie religieuse des matrones dans la Rome archaïque*, Rome, École française de Rome, CEFR, 176, 1993.

Boëls-Janssen N., « L'interdit des *bis nuptae* dans les cultes matronaux : sens et formulation », *REL*, 74, 1996, p. 47-66.

1 Nous avons volontairement limité la bibliographie qui suit à un choix de titres, issus des articles publiés dans le présent volume.

Boëls-Janssen N., « Le double mythe de *Bona Dea* », dans *Epiphania. Études orientales, grecques et latines offertes à Aline Pourkier*, Paris, De Boccard, 2008, p. 273-295.

Boëls-Janssen N., « *Maiestas matronarum* », *Latomus*, 67, 2008, p. 37-55.

Boissier G., *La Fin du paganisme*, Paris, Hachette, 1891.

Bömer F., « Kybele in Rom », *MDAI*, 71, 1964, p. 130-151.

Bonnefoy Y. (dir.), *Dictionnaire des mythologies*, Paris, Flammarion, 1981.

Borgeaud P. (dir.), *Le Vocabulaire du sacré, le langage du mythe et les émotions religieuses*, Actes du colloque organisé à la mémoire de Jean Rudhardt (Genève, 1-2 décembre 2006), *Kernos*, 21, 2008.

Bouché-Leclercq A., *Histoire de la divination dans l'Antiquité*, Paris, Leroux, 1882, t. IV.

Boyancé P., « Théurgie et télestique néoplatonicienne », *RHR*, 147, 1955, p. 189-203.

Boyancé P., « Sur la théologie de Varron », *REA*, 57, 1955, p. 57-84 (= *Études sur la religion romaine*, Rome, École française de Rome, CEFR, 11, 1972, p. 253-289).

Bremond A., *La Piété grecque*, Paris, Bloud, 1914.

Briquel D., « L'oiseau ominal, la louve de Mars, la truie féconde », *MEFRA*, 88, 1976, p. 31-50.

Briquel D., « Les guerres de Romulus », dans *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, dir. R. **Bloch**, Genève-Paris, Droz-Champion, coll. « Hautes Études du monde gréco-romain », 1980, p. 320-346.

Briquel D., « Trois études sur Romulus », dans *Recherches sur les religions de l'Antiquité classique*, dir. R. **Bloch**, Genève-Paris, Droz-Champion, coll. « Hautes Études du monde gréco-romain », 1980, p. 301-319.

Briquel D., « En deçà de l'épopée, un thème légendaire indo-européen : caractère trifonctionnel et liaison avec le feu dans la geste des rois iraniens et latins », dans *L'Épopée gréco-latine et ses prolongements européens. Calliope II*, dir. R. **Chevallier**, Paris, Les Belles Lettres, 1981, p. 7-31.

Briquel D., « Vieux de la Mer grecs et Descendant des Eaux indo-européen », dans *D'Héraklès à Poséidon, mythologie et proto-histoire*, dir. R. **Bloch**, Genève-Paris, Droz-Champion, coll. « Hautes Études du monde gréco-romain », 1985, p. 141-158.

Briquel D., « La comparaison indo-européenne dans le domaine grec : l'exemple de Poséidon », dans *Actes du colloque international Éliade-Dumézil*, Luxembourg, avril 1988, dir. C. M. **Ternes**, Luxembourg, Courrier de l'Éducation nationale, 1988, p. 51-64.

Briquel D., « Les voix oraculaires », dans *Les Bois sacrés*, Naples, Centre Jean-Bérard, 1993, p. 77-90.

Briquel D., « Le règne de Tullus Hostilius et l'idéologie indo-européenne des trois fonctions », *RHR*, 214, 1997, p. 5-22.

Briquel D., « Les Tarquins de Rome et les trois fonctions de l'idéologie indo-européenne : 1) Tarquin l'Ancien et le dieu Vulcain », *RHR*, 215, 1998, p. 369-395.

Brizzi G., « Il culto di *Mens* e la seconda guerra punica : la funzione di un' astrazione nelle lotta ad Annibale », dans *L'Afrique, la Gaule et la religion à l'époque romaine. Mélanges M. Le Glay*, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus », 226, 1994, p. 512-522.

Brouwer H. H., *Bona Dea. The sources and a description of the cult*, Leiden, Brill, 1989.

Bulard M., *La Religion domestique dans la colonie italienne de Délos*, Paris, De Boccard, 1926.

Capdeville G., « Les épithètes cultuelles de Janus », *MEFRA*, 85, 1973, p. 395-436.

Capdeville G., *Volcanus. Recherches comparatistes sur le culte de Vulcain*, Rome, École française de Rome, BEFAR, 288, 1995.

Carcopino J., *Aspects mystiques de la Rome païenne*, Paris, L'Artisan du livre, 1941.

Cardauns B., *M. Terentius Varro, Antiquitates Rerum Diuinarum*, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1976, I, *Die Fragmente*, p. 18-20 ; II, Kommentar, p. 139-144.

Catalano P., « Aspetti spaziali del sistema giuridico-religioso romano », dans *ANRW*, Berlin/New York, W. de Gruyter, II, 16, 1, (1978), p. 440-553.

Champeaux J., « *Primigenius* ou de l'originaire », *Latomus*, 34, 1975, p. 909-985.

Champeaux J., *Fortuna. Recherches sur le culte de la Fortune à Rome et dans le monde romain*, Rome, École française de Rome, CEFR, 64, (I) 1982 ; (II) 1987.

Champeaux J., *La Religion romaine*, Paris, Le Livre de Poche, 1998.

Champeaux J., « Mythologie indo-européenne, mythologie grecque dans la religion romaine archaïque », *Latomus*, 61, 2002, p. 553-576.

Champeaux J., « Le calendrier romain selon Varron et Macrobe : des *feriae* aux *dies festi* », dans *Hommages à Carl Deroux*, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus », 277, 2003, t. IV, p. 319-328.

Champeaux J., « Le Tibre, le Pont et les pontifes. Contribution à l'histoire du prodige romain », *REL*, 81, 2003, p. 25-42.

CHAMPEAUX J., « Un astrologue face aux haruspices : Firmicus Maternus », dans *La Divination dans le monde italique, 9, Les Écrivains du IVe siècle : l'« Etrusca disciplina » dans un monde en mutation (Actes de la table ronde tenue à Clermont-Ferrand les 17 et 18 septembre 1999) Caesarodunum*, Supplément, 67, 2005, p. 105-117.

CHAMPEAUX J., « Ponts, passages, religion à Rome », dans D. JAMES-RAOUL et C. THOMASSET (dir.), *Les Ponts au Moyen Âge*, Paris, PUPS, 2006, p. 261-276.

CHAPOT F.-LAUROT B. (dir.), *Bibliographie analytique de la prière grecque et romaine (1898-1998)*, Turnhout, Brepols, coll. « Recherches sur les rhétoriques religieuses », 1, 2000.

CHAPOT F.-LAUROT B. (dir.), *Corpus de prières grecques et romaine*, Turnhout, Brepols, coll. « Recherches sur les rhétoriques religieuses », 2, 2001.

CHUVIN P., *Chronique des derniers païens. La disparition du paganisme dans l'Empire romain, du règne de Constantin à celui de Justinien*, Paris, Les Belles Lettres/Fayard, 1990.

COLONNA G., « La "*disciplina*" etrusca e la dottrina della città fondata », *Studi Romani*, 52, 2004, p. 303-311.

CORDIER P., *Nudités romaines. Un problème d'histoire et d'anthropologie*, Paris, Les Belles Lettres, 2005.

CRAKE J.E.A., « The Annals of the *Pontifex Maximus* », *CPh*, 35, 1940, p. 357-386.

DAVIES J. P., *Rome's Religious History : Livy, Tacitus and Ammianus on their Gods*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004.

DEGRASSI A., « Area sacra di S. Omobono. III. I nomi dei dedicanti del monumento quadrangolare », *BCAR*, 79, 1963-1964 (paru en 1966), p. 91-93.

DESNIER J.-L., « *Aius Locutius* et les voix de Rome », dans *Hommages à Carl Deroux*, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus », 277, 2003, t. IV, p. 339-350.

DES PLACES E., « La prière des philosophes grecs », *Gregorianum*, 41, 2, 1960, p. 253-272.

DES PLACES E., *La Religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, Paris, Picard, 1969.

DREWS R., « Pontiffs, prodigies and the Disappearance of the *Annales Maximi* », *CPh*, 83, 1988, p. 289-299.

DUBOURDIEU A., *Les Origines et le développement du culte des Pénates à Rome*, Rome, École française de Rome, CEFR, 118, 1989.

DUMÉZIL G., *Jupiter Mars Quirinus. Essai sur la conception indo-européenne de la société et sur les origines de Rome*, Paris, Gallimard, 1941.

DUMÉZIL G., « *Meretrices* et *uirgines* dans quelques légendes politiques de Rome et des peuples celtiques », *OGAM*, 6, 1954, p. 3-8.

DUMÉZIL G., *Rituels indo-européens à Rome*, Paris, Klincksieck, coll. « Études et commentaires », 1954.

DUMÉZIL G., *La Regalità sacra. Contributi al tema dell'VIII Congresso internazionale di storia delle religioni*, Roma, aprile 1955 (= *Studies in the History of Religions*, Suppl. à *Numen*, *n°* 4), Leiden, Brill, 1959, p. 407-417.

DUMÉZIL G., *La Religion romaine archaïque*, Paris, Payot, 1966, 2e éd. 1974.

DUMÉZIL G., *Mythe et épopée I, L'Idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens*, Paris, Gallimard, 1968.

DUMÉZIL G., *Mythe et épopée III*, Paris, Gallimard, 1973.

DUMÉZIL G., *L'Oubli de l'homme et l'honneur des dieux et autres essais. Vingt-cinq esquisses de mythologie (51-75)*, Paris, Gallimard, 1985.

ENGELS D., *Das römische Vorzeichenwesen (753-27 v. Chr.). Quellen, Terminologie, Kommentar, historische Entwicklung*, Stuttgart, Steiner, 2007.

FESTUGIÈRE A.-J., *Épicure et ses dieux*, Paris, PUF, 1946 (2e éd. 1968).

FESTUGIÈRE A.-J., *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, Paris, Lecoffre, 1949.

FESTUGIÈRE A.-J., *La Vie spirituelle en Grèce à l'époque hellénistique ou Les besoins de l'esprit dans un monde raffiné*, Paris, Picard, 1977.

FOEHR-JANSSENS Y.-MÉTRY E., *La Fortune. Thèmes, représentations, discours*, Genève, Droz, 2003.

FREDOUILLE J.-C., « Les écrivains et le sacré à Rome », dans *Les Écrivains et le sacré* (Actes du XIIe Congrès de l'Association Guillaume Budé, Bordeaux 1988), p. 85-115.

FREYBURGER G., *« Fides ». Étude sémantique et religieuse depuis les origines jusqu'à l'époque augustéenne*, Paris, Les Belles Lettres, 1986.

FUGIER H., *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.

FUSTEL DE COULANGES N., *La Cité antique, étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*, Paris, Durand, 1864.

GAGÉ J., *Huit recherches sur les origines italiques et romaines*, Paris, De Boccard, 1950.

GIANNELLI G., « Il tempio di Giunone Moneta e la casa di Marco Manlio Capitolino », *BCAR*, 87, 1980-1981, p. 7-3.

GIOVANNINI A., « Les livres auguraux », dans *La Mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Rome, École française de Rome, CEFR, 243, 1988, p. 103-122.

GIRARD J.-L., « Les origines du culte de Minerve », *REL*, 48, 1970, p. 469-472.

GIRI G., « Intorno al invocazione di Lucrezio a Venere ed alla rappresentazione di lei con Marte », *RFIC*, 43, 1915, p. 34-55.

GORDON A., *The Cults of Lanuvium*, Berkeley, University of California Press, coll. « University of California Publications in Classical Archaeology », 2, 2, 1938.

GRAILLOT H., *Le Culte de Cybèle Mère des Dieux, à Rome et dans l'Empire romain*, Paris, Fontemoing, 1912.

GRANDAZZI A., « *Arx Albana*. Note d'épigraphie religieuse », dans *Aere perennius. Hommage à Hubert Zehnacker*, Paris, PUPS, coll. « Roma Antiqua », 2006, p. 197-212.

GRIMAL P., « Lucrèce et l'Hymne à Vénus. Essai d'interprétation », *REL*, 35, 1947, p. 184-195.

GRIMAL P., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, PUF, 1951.

GUILLAUMONT F., *Philosophe et augure. Recherches sur la théorie cicéronienne de la divination*, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus », 184, 1984.

HANNAH R., « The Temple of Mars *Vltor* and 12 May », *Römische Mitteilungen*, 104, 1997, p. 527-535.

HENZEN G., *Acta Fratrum Arvalium*, Berlin, G. Reimer, 1874.

HEURGON J., « Au dossier des deux Palès, Varr., *RR.*, II, 1, 9 », *Latomus*, 10, 1951, p. 277-278.

Istituto di etruscologia e antichità italiche (dir.), *Gli Etruschi e Roma. Incontro di studio in onore di Massimo Pallottino*, Roma, 11-13 dicembre 1979, Roma, Giorgio Bretschneider, 1981.

JIMENEZ DELGADO J., « Postura de Livio frente al prodigio », *Helmantica*, 14, 1963, p. 381-419.

JOHNER A., « Camille, Manlius et la fondation du temple de Junon Moneta chez Tite-Live : légende de temple et doublet symbolique au livre VII », *Ktéma*, 15, 1990, p. 217-230.

JOUAN F. (dir.), *Visages du destin dans les mythologies*, Paris, Les Belles Lettres, 1983.

KIRSOPP MICHELS A., *The calendar of the Roman Republic*, Princeton, Princeton University Press, 1967.

KÖVES T., « Zum Empfang der *Magna Mater* in Rom », *Historia*, 12, 1963, p. 321-347.

KÖVES-ZULAUF T., *Reden und Schweigen. Römische Religion bei Plinius Maior*, München, Fink, 1972.

LATTE K., *Römische Religionsgeschichte*, München, Beck, 1960.

LE BONNIEC H., *Le Culte de Cérès à Rome des origines à la fin de la République*, Paris, Klincksieck, 1958.

LE BONNIEC H., « État présent des études sur les *Fastes* d'Ovide » dans N. BARBU-E. DOBROIU *et al.* (dir.), *Ovidianum*, Bucuresti, Typis Universitatis Bucurestiensis, 1976, p. 407-420.

LEBRECHT SCHMIDT P., « Zum Text livianischer Prodigienberichte », *Hermes*, 96, 1968-1969, p. 725-732.

LEHMANN Y., *Varron théologien et philosophe romain*, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus », 237, 1997.

LEHMANN Y. (dir.), *Religions de l'Antiquité*, Paris, PUF, coll. « Premier Cycle », 1999.

LENAGHAN J. D., *A Commentary on Cicero's oratio de Haruspicum Responso*, The Hague, Mouton, 1969.

LEVENE D. S., *Religion in Livy*, Leiden, Brill, 1993.

LIBERMAN G., « Les documents sacerdotaux du collège *sacris faciundis* », dans *La Mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Rome, École française de Rome, CEFR, 243, 1998, p. 65-74.

LIMET H.-RIES J. (dir.), *L'Expérience de la prière dans les grandes religions. Actes du Colloque de Louvain-la-Neuve et Liège (22-23 novembre 1978)*, Louvain-la-Neuve, Centre d'histoire des religions, coll. « Homo religiosus », V, 1980.

LINDERSKI J., « The Augural Law », dans *ANRW*, II, 16, 3, (1986), p. 2146-2312.

LIOU B., « Le pomerium », *Museum Helveticum*, 50, 1993, p. 94-106.

MACBAIN B., *The function of public prodigies and their expiations in furthering the aims of Roman imperialism in Italy down to the period of the Social War*, diss. Pennsylvania, 1975.

MAGDELAIN A., « Le pomerium archaïque et le *mundus* », dans *« Jus, Imperium, Auctoritas ». Études de droit romain*, Rome, École française de Rome, CEFR, 133, 1993, p. 155-191.

MELLO M., *Mens Bona. Ricerca sull'origine e sullo sviluppo del culto*, Napoli, Libreria Scientifica, 1968.

MOUSSY C., « La polysémie du verbe *mactare* », dans C. KIRCHER-DURAND et D. PASTOR LLORET (dir.), *Nomina rerum. Hommage à Jacqueline Manessy-Guitton*, Nice, LAMA, 1994, p. 323-336.

Moussy C., « Esquisse de l'histoire du verbe *procuro* », *REL*, 85, 2007, p. 236-255.

Mueller H.-F., *Roman Religion in Valerius Maximus*, London/New York, Routledge, 2002.

Mueller-Goldingen C., « Zur Behandlung der Gebetsproblematik in der griechisch-römischen Antike », *Hyperboreus*, 2, 2, 1996, p. 21-37.

Ogilvie R. M., « Livy, Licinius Macer and the *Libri lintei* », *JRS*, 48, 1958, p. 40-46.

Orlin E., *Temples, Religion and Politics*, Leyde, Brill, Mnemosyne, Suppl. 164, 1997.

Paribeni R., « La religiosità romana in Livio », dans *Liviana*, Milano, Cesdrina, 1943, p. 41-58.

Pépin J., « La théologie tripartite de Varron », *Revue des études augustiniennes*, 2, 1958, p. 265-294.

Porte D., « La fleur d'Olène et la naissance du dieu Mars », *Latomus*, 42, 1983, p. 877-884.

Porte D., « Claudia Quinta et le problème de la *lauatio* de Cybèle en 204 av. J.-C. », *Klio*, 66, 1984, p. 93-103.

Porte D., *L'Étiologie religieuse dans les « Fastes » d'Ovide*, Paris, Les Belles Lettres, 1985.

Poucet J., *Les Origines de Rome. Tradition et histoire*, Bruxelles, Publications des Facultés universitaires Saint-Louis, 38, 1985.

Pouthier P., *Ops et la conception divine de l'abondance dans la religion romaine*, Paris, De Boccard, BEFAR, 242, 1981.

Radke G., *Die Götter Altitaliens*, Münster, Aschendorff, 1965, 2e éd., 1979.

Rawson E., « Prodigy Lists and the use of the *Annales Maximi* », *CQ*, 21, 1971, p. 166-169.

Rossbach O., « Der *prodigiorum liber* des Iulius Obsequens », *RhM*, 52, 1897, p. 1-12.

Rudhardt J., *Thémis et les Hôrai. Recherche sur les divinités grecques de la Justice et de la Paix*, Genève, Droz, coll. « Recherches et Rencontres », 1999.

Ruoff Väänänen E., « The Roman public *prodigia* and the *ager Romanus* », *Arctos*, 7, 1972, p. 139-155.

Rüpke J., « Livius, Priesternamen und die *annales maximi* », *Klio*, 75, 1993, p. 155-179.

Rüpke J., *Kalendar und Öffentlichkeit. Die Geschichte der Repräsentation und religiösen Qualifikation von Zeit in Rom*, Berlin/New York, De Gruyter, 1995.

SACCHETTI L., « Prodigi e cronaca religiosa. Uno studio sulla storiografia latina arcaica », *Atti della Accademia nazionale dei Lincei, Memorie*, Scienze Morali, 8[e] série, 1999, p. 154-253.

SAINT-DENIS E. DE, « Les énumérations de prodiges dans l'œuvre de Tite-Live », *RPh*, 16, 1942, p. 126-142.

SANTINI C., « Letteratura prodigiale e *sermo prodigialis* in Giulio Ossequente », *Philologus*, 132, 1988, p. 210-226.

SAURON G., « *Quis deum ?* » *L'expression plastique des idéologies politiques et religieuses à Rome à la fin de la République et au début du Principat*, Rome, École française de Rome, BEFAR, 285, 1994.

SCHEID J., « Pline le Jeune et les sanctuaires d'Italie : observations sur les lettres IV, 1, VIII, 8 et IX, 39 », dans S. DEMOUGIN et C. LEPELLEY (dir.), *Splendidissima civitas : études d'histoire romaine en hommage à François Jacques*, Paris, Publications de la Sorbonne, coll. « Histoire ancienne et médiévale, 40, 1996, p. 241-258.

SCHEID J., « Les Livres Sibyllins et les archives des Quindécemvirs », dans *La Mémoire perdue. Recherches sur l'administration romaine*, Rome, École française de Rome, CEFR, 243, 1998, p. 11-26.

SCHEID J., « Les dieux du Capitole : un exemple des structures théologiques des sanctuaires romains », dans *Théorie et pratique de l'architecture romaine. La norme et l'expérimentation. Études offertes à P. Gros*, Aix-en-Provence, Presses de l'université de Provence, 2005, p. 93-100.

SCHILLING R., *La Religion romaine de Vénus, depuis les origines jusqu'au temps d'Auguste*, Paris, De Boccard, 1954.

SCHILLING R., « Romulus l'élu et Rémus le réprouvé », *REL*, 38, 1960, p. 182-199.

SCHILLING R., « Ovide interprète de la religion romaine », *REL*, 46, 1968, p. 222-235.

SCHILLING R., « La vision de la religion romaine par G. Dumézil », *REA*, 70, 1968, p. 83-91.

SCHILLING R., « À propos des *exta* : l'extispicine étrusque et la *litatio* romaine », dans *Rites, cultes, dieux de Rome*, Paris, Klincksieck, 1979, p. 183-190.

SCHMIDT H., *Veteres philosophi quomodo iudicauerint de precibus*, coll. « Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten », IV, 1, Giessen, 1907.

SCOTT LITTLETON C., « Poseidon as a Reflex of the IE "Source of Waters" God », *JIES*, 1, 1973, p. 423-440.

SERGENT B., *Le Livre des dieux. Celtes et Grecs*, Paris, Payot, 2004.

SHOCHAT Y., « The Change in the Roman Religion at the Time of the Emperor Trajan », *Latomus*, 44, 1985, p. 317-336.

Sordi M., « *Sacramentum* in Plin. *ep.* X, 96, 7 », *VetChr*, 19, 1982, p. 97-103.

Sterckx C., *Les Dieux protéens des Celtes et des Indo-Européens*, Bruxelles, Société belge d'études celtiques, 1994.

Strazzulla M. J., *Il Principato di Apollo. Mito e propaganda nelle lastre « Campana » del tempio di Apollo Palatino*, Roma, L'Erma di Bretschneider, 1990.

Thuillier J.-P., « Notes sur Lucrèce et la satire antireligieuse (*De Rerum Natura*, V, 1198-1203) », dans *Mélanges de philosophie, de littérature et d'histoire ancienne offerts à Pierre Boyancé*, Rome, École française de Rome, CEFR, 22, 1974, p. 703-710.

Thulin C. O., *Die etruskische Disciplin. III, Die Ritualbücher und zur Geschichte und Organisation der Haruspices*, Göteborg, Zachrissons, 1909.

Tosetti G., « La dernière génération héroïque : un parcours historico-religieux et sémio-narratif, d'Hésiode au ps. Apollodore », *Kernos*, 19, 2006, p. 113-130.

Van den Bruwaene M., « L'épithète de *Juno Moneta* », dans *Hommages à M. Niedermann*, Bruxelles, Latomus, coll. « Latomus », 23, 1956, p. 329-332.

Van Liefferinge C., *La Théurgie. Des oracles chaldaïques à Proclus*, Centre international d'étude de la religion grecque antique, *Kernos*, supplément 9, Liège, 1999.

Vernant J. P., *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, Maspéro, 1965.

Vicent J.-C., « Recherches sur la personnalité du dieu Poséidon I. Poséidon Hippios à Mantinée et la naissance de la rivière Boyne », *Gerion*, 25, 1, 2007, p. 249-265.

Villa E., « I prodigi e la nuova religiosità durante la guerra annibalica », *Il Mondo Classico*, 5, 1951, p. 114-128.

Von Albrecht M., « Claudia Quinta bei Silius Italicus und Ovid », *AU*, 11, 1, 1958, p. 76-95.

Wissowa G., *Religion und Kultus der Römer* (2e éd.), München, Beck, 1912.

Woodard R. D., *Indo-european sacred space*, Urbana, University of Illinois Press, 2006.

Woodward Frier B., *« Libri annales Pontificum Maximorum » : the Origin of the Annalistic Tradition*, Roma, American Academy in Rome, coll. « Papers and monographs of the American Academy in Rome », 27, 1979, p. 201-215.

Wülker L., *Die geschichtliche Entwicklung des Prodigienwesens bei den Römern*, Leipzig, Glausch, 1903.

Ziolkowski A., « Between geese and the *auguraculum* : the origin of the cult of *Iuno* on the *arx* », *CPh*, 88, 1993, p. 206-219.

TABLE DES MATIÈRES

Hommage
Charles Guittard 7

Publications de Jacqueline Champeaux 11

PREMIÈRE PARTIE

La religion des poètes

Entre dieux et hommes : souvenirs d'Homère chez Catulle, Poème 64
Danièle Aubriot 17

Sanctuaires et tombeaux, réels ou incertains, dans les élégies du livre IV de Properce
Simone Viarre 33

Flora et les Floralia chez Ovide
Albert Foulon 45

Mais où sont les temples d'antan ? (Junon *Sospita*, Ovide, *fast.*, II, 55 *sq.*)
Danielle Porte 55

La polémique anti-païenne au livre I du *Contre Symmaque* de Prudence
René Martin 71

Brèves réflexions sur la Fortune dans les poèmes officiels de Claudien
Vincent Zarini 79

DEUXIÈME PARTIE

Le rite et la langue

Matrona / *meretrix* : duel ou duo ? À propos du rôle social et religieux des grandes catégories féminines dans l'imaginaire romain
Nicole Boëls-Janssen 89

Quelques interprétations linguistiques sur les prières de Caton
Michèle Fruyt 131

Remarques sur la voix prophétique de Junon Moneta
Bruno Poulle 147

Vrbem condere : de la linguistique à l'histoire ?
À propos de Varron, *ling.*, V, 143
Alexandre Grandazzi 159

Rhétorique et religion dans le *Logistoricus* « *Marius, de Fortuna* »
de Varron
Yves Lehmann 175

Faunus et les satyres : du singulier au pluriel
Pierre Flobert 187

La prière philosophique, grecque et latine :
une esquisse de définition et de classification
Charles Guittard 195

Les emplois du verbe *procurare* chez Tertullien et chez Arnobe
Claude Moussy 211

TROISIÈME PARTIE

Les dieux et le sacré : à l'épreuve de l'histoire

Romulus, le feu et l'eau
Dominique Briquel 225

Occident contre Orient au forum d'Auguste
Gilles Sauron 251

Le Dieu de Pline l'Ancien (*Histoire naturelle*, II, 1-27)
Hubert Zehnacker 261

C. Cassius Longinus et les jours de fête. À propos de Tacite,
ann., XIII, 41, 4
Michèle Ducos 273

La religion d'un homme de lettres sous le règne de Trajan :
le témoignage des lettres de Pline le Jeune
Nicole Méthy 287

La lettre de Pline sur les chrétiens au miroir de l'affaire des Bacchanales
Gérard Freyburger 299

De Tite-Live à Obsequens, ou les perturbations de la chronique prodigiale
Caroline Février 311

Culture médicale et guérison miraculeuse chez saint Augustin :
les miracles de Carthage
Jean-Marie André 333

Bibliographie sélective 347

Tabula Gratulatoria 359

TABULA GRATULATORIA

Jacqueline **Amat**

Jean-Marie **André**

Mireille **Armisen-Marchetti**

André **Balland**

Sébastien **Barbara**

Thierry **Barbaud**

Jacques-Emmanuel **Bernard**

Nicole **Boëls-Janssen**

Dominique **Briquel**

Fabrice **Butlen**

Aline **Canellis**

Leo **Carruthers**

Jean-Pierre **Cèbe**

Martine **Chassignet**

Monique **Crampon**

Olivier **Desbordes**

Jean-Christian **Dumont**

Emmanuel **Dupraz**

Jean-François **Fer**

Caroline **Février**

Philippe **Fleury**

Pierre **Flobert**

Albert **Foulon**

Jean-Claude **Fredouille**

Benjamin **Goldlust**

François **Guillaumont**

Louis **Holtz**

Élisabeth **Hueber**

Jean **Jacquemet De Miauthe**

Stéphanie **Jacques**

Paul **Jal**

Robert **Jalby**

Pierre **Jouanique**

Mauro **Lasagna**

Aude **Lehmann**

Yves **Lehmann**

Hélène **Lemoine**

Sophie **Linon-Chipon**

Jean **Loicq**

Lylan **Magniaux**

Sophie **Malick Prunier**

René **Martin**

Paul Marius **Martin**

Vincent **Martzloff**

Cécile **Merckel**

Nicole **Méthy**

Marc **Milhau**

François **Moureau**

Claude **Moussy**

Béatrice **Nicolas**

Patrice **Oppenheim**

Georges **Pinault**

François **Ploton-Nicollet**

Rémy **Poignault**

Michel **Poirier**

Sébastien **Porte**

Claude **Rambaux**

Guy **Rachet**

Denis **Richard**

Joël et Michelle **Richard-Champeaux**

Jean-Noël **Robert**

Jean-François **Thomas**

José **Kany-Turpin**

Gaëlle **Viard**

Simone **Viarre**

Patrick **Voisin**

Igor **Yakoubovitch**

Hubert **Zehnacker**